

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بجنابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوار اسرارها سراجا وهاجا وانزل لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلوم من الهدى متلاطما امواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للناس بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بمقتضى اشارة الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من الشريعة الظاهرة البيان ومنهم من شرف ساحة كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى المدارك المحصول الكافل بما يتسم عليه احكام الشرع قبول القبول اعز ما يتخذ العلماء الاعلام واحق ما تعول عليه العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف وعباب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط باستقصى كل ما يدور تبسيطا وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط الا ان فيه كفاية لتقويم ميزان الاحكام لتهذيب اغصانها وتوضيح مباينها في تفصيل مباني الفروع وتعديل اركانها ثم قد سلك فيها عجائب وغرائب كشف اسرار التحقيق واستولى على اعلى منارة التدقيق مع تزيين زيادات ما مستها ايدي الافكار وتعليق نكات ما فتق بها رتوق اذان اولي الابصار ولهذا طارت كالامثال في الاقطار وثار في الافاق ضياؤها فرام الاشتهار واشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجازي ما وراء النهر كثيرا من فضلاء الدهر افئدة هو يتوسمه والسالكين عليه وعقولا صاحبة متحيرة بين بديهه وعجائب مستوفية المطايا اليه مختصين من كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في البحار من اسراره بحصى اللآلي بالاصداف لا يحل اماثل الافاضل عقد معضلاته ولا يفتح نتائج العقيان الى ابواب مشكلاته فلما

بعد تحت حجب الالفاظ مستورة خرائده في احيان الاستار مقصورة نرى خواليها سانحة الى الاعناق

احكام الشرع ... [illegible]
والمراد الحث لتقييد الى ... [illegible]
من العلوم ... [illegible]
علم الاصول ... وان في قوله وان كتاب
بما التيمم ... فان علم الاصول
[illegible] عطف على قوله ... [illegible]
التنقيح بالكسر ... [illegible]
والامام الذي اقتدي به ... [illegible]
[illegible]

بلاغة البيان
بيان فلما ثبت درايته وتبيين اصحابها
سليمة ودرايته وثبوت ابياره والقرابات
[illegible] وبلوغ الاسباب الجيدات
دانيا تلبيث المراد بالطلب الا بالحديث بالدليل
ايكم دفن تلبيث معنى كمال الاذعان والاسبه [illegible]
جنس اسكانه اولا ولئن الاذعان اسناده الا بعد ان [illegible]
البلغه الايمان الا ان المصورة ان الملزوم تخيلان ان
الاذعان بالمصور لا ثبت الا بالفعل التثاب
الكلام حصول الاذعان من احوال التعب بالتشبيه
امكان تشبيه المشبه بتخييل في الى الكتاب ما يخص
ان تشبيه [illegible] لا اسباب سابين احد اسكانه
التشبيه توجها بما احوال المطالب التوجه اليه بالاقتران
التشبيه من احوال المطلوب بعنه التوجه ونجوده في الاقتران
على ترتيب ما امر على التشبيه تذييل
الا فا لا لفظا الاستعارة بالكناية والتخييل
الا ترى وتخييلات ابو الطالب في لطيف الحواشي
التشبيه المخيل المعروف للتشبيه قوله طرف
الذي من دواعي التشبيه الجواب الاطراف اسماعها
والاطراف الحواشي [illegible] الانكلب
تفسير كل المراد تركيب [illegible] الذي تكون اي
لا بعينه [illegible] المنتصر [illegible] الالتباس
الثاني فلا يكون من المناقضة [illegible] والشعور [illegible]
بالاصدارات فانها بين السؤال كما هو والغير [illegible]
لامن التفريع وهو السؤال بعض ارشاد [illegible]
بعدهم التفريع [illegible] بتشديد الارض [illegible]
[illegible] الشيء الصدر او الاعراض [illegible]
بين تشبيه بمعنى طلب الزيادة والاكمال [illegible]
من الاعراض من طلب العطف والاتمام من
بيان [illegible] بالفتح اليه [illegible] الاعراض
[illegible] الاصابع اي الاعيان اي الوجه والبنان اي
افضلني فلان اي [illegible] والبنان
[illegible] الاصابع والامر [illegible]
الاطراف الاصابع [illegible] الاستغراق للاصابع
تمت

قوله فلما [illegible]
مثاوا الى الان وتقرره بعد ما سبق
من الزمان والحوادث مع غريبة وسبب العجيبة
من الغنا رتق اليها بفتح اللام يقال تبدد [illegible] له
وهو الدوي وقوله وهو اليه بفتح اللام في الجمع بمعنى
الاستغراق ان جعل من استغراق الشيء اذا وقعت
بهم كل ينظر اليه وبسطت كلك فوق حاجتك
كالذي يستظل من الشمس يلزم ان يكون اشفاقه
اي الاشفاق اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل
المجازي لان المفعول هو الذي ينظر اليه
وليست الاشفاق كذلك وقد ذكرنا صاحب اللب
الاسم الان يحمل بمعنى الاستعداد فيكون للفاعل
مثاقا الى الفاعل اويد اوبالاستغراق لزم
وهو المد فيكون الاشفاق على المتقول ودون
حال من اعينا وهو في الاصل ظرف مكان معناه
المكان المنحط من مكان الشيء قليلا مع هذا القيد
لتوافقه مع الدون في الحروف الاصول ثم اتسع
فيه فاستعير لتقدم الشيء وبين يديه لمناسبة
الظاهرة كما استعير للانحطاط في الاحوال والرتب
المناسب للانحطاط في المكان فيقال [illegible] دون
عمرو في الشرف وفي المعانة ثم استعير في كل
تجاوز حد وتخطي حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة
العين سوادها الاعظم وقد جمع على حدق وحداق
وانما النسب الاستغراق الى الاحداق والمراد
لاحداق بظهور اثرها فيها والكاف في قوله [illegible]
المثل او مثل لقصد المبالغة اي ليس ما وقع في قلبه
مثل الوهم فضلا عن ان يكون ايا ما دليل
مستظلم الا رشية قوانية بالمار وما ثبت لها
انتهى

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله تعالى اولاً وثانياً ولعنان الثناء اليه ثانياً

ودون الوصول اليها اعيناً ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل مسالك شعبه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحاً ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم الدياجر واتحمل مكايد الفكر في ضحاء الهواجر راكباً كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازلاً فاعلاً الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملاً على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف الاذان وتحقيقات يهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولاً في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجاً في عيون الدراية على التقرير من النكت اللطيفة يجد الغائص في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يكاشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتسهل الاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع لفاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز سلطانه ولي الاعانة والتائيد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم حامداً لله حال من المستكن في متعلق الباء اي ابتدئ الكتاب حامداً اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله او احمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد قيداً للابتداء حالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهراً اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب لوروده بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامداً حالاً من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروة عند المصنف صارف عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولاً وثانياً فيحتمل وجوهاً فالاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولاً لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانياً لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولاً الى الايجاد وثانياً الى الابقاء فيحمده على القسمين تاسياً بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولاً وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانياً الثالث الملاحظة لقوله وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت قد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في دار الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانياً اي صارفاً عطفاً على حامداً قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالماً بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامداً وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركاً باسم الله ابتدئ ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتداً من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامداً ثانياً بمعنى ناوياً الحمد وعازماً عليه ليكون مقارناً للعامل وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يحمل من قبيل المحذوف اي وحامداً ثانياً بمعنى عازماً عليه فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ؛

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١٠

وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا وفى حلبة الصلوات مجليا ومسليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقنى الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التى من لم يحلها بغير اطناب لايحل له النظر فى ذلك الكتاب واعلم انى لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشىء من المحو والاثبات فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذى تقرر لتغير النسخ المكتوبة قبل ذلك التغير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحجج موسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقنى على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم تبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد جعلته عراضة بل بضاعة مزجاة لحضرة من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ويستغاث باسمه العالى فى الاخطار والاسفار اعنى حضرة ملك ملوك الاسلام المشرف بالجهاد فى سبيل الله وزيارة بيته الحرام الذى تشقشع بصدمة سياسته الهرمان واهتز بحسن شعائره المشاعر والحرمان رافع لواء الشريعة الغراء محى مراسم الحنيفية النقية البيضاء غياث الحق والدين شمس الاسلام والمسلمين المويد بالايد المتين فى اعلاء كلمة الدين المبين اعز الله الاسلام والمسلمين بدوام دولته وبقائه وشد باوتاد الخلود اطناب عزته واعلائه فهو الذى قام بتقوية الدين القويم فى زمان ضعفه وفتوره واستقل بحماله برفع قصور الشرع فى اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا واظهر بعد الانمحاء فى طريق الدين القويم سبلا ومنارا وقد حملنى هذه الكرامات الدينية على التوجه الى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرف القابه فانى بمعزل عن الالتفات الى ابناء الدنيا وزخارفهم فضلا ان اذكر فى كتب الشريعة شيئا من اسمائهم وصفاتهم

قوله على افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم واصلها الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه الصلوة والسلام صار الدعاء له تالو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما فى النسخة المقروة تنويه لشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلى لايخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب ... للمضمار والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه ... ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلى الى الصلوة على النبى عليه السلام وبالمصلى الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا وتبعا ثم لايخفى حسن قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لايناسب المقام وان انتصاب ولاوثانيا على الظرفية واما التنوين فى ولا مع انه افعل تفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لاصفة له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه فى الاول اول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله سعد جده ... اذ الجد البخت والجد ابو الاب قوله وفقنى الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويتعدى باللام وتعديته بالباء تسامح او تضمين بمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشىء المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ولايحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله موسسة على قواعد المعقول اى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشائخ من الاختصار على حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب

قوله لم يسبقنى الى مثله احد يقال سبقت العالمين الى المعلى قوله لم تبلغ صفة تدقيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يبلغ فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من تدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء

١٣

[illegible]

في اللغة الطريق والعادة وفي الاصطلاح
العبارات النافعة هي في العبادة ما صدر عن النبي عليه السلام غير
القرآن من قول او فعل او تقرير والاقتباس الاخذ والنور كيفية

[illegible]

الاستعارة بالتجوز والاولى والاقتباس الاستفادة والجامع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى اسئول ان يعصمهم عن الخطاء والخطل كلا مناه وعن السهو والزلل اقلام منا واقدامنا بسم الرحمن الرحيم اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن سيما عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله انه لقران كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم وان كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر من محامد لاصول لها من مشارع الشرع ماء ولف وعما من قبول القبول ثماء القبول الاول ريح الصبا

قوله سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد التسمية لكتاب التوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح قوله اليه يصعد افتتاح غريب اقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المومن لا سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه تعالى لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس فيقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن ليست بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ بها لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان ويخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يلزم الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة من الاسفل الى العالي مكانا وههنا استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي لا اعتبار جانبي اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متآكلة الاجواف ثم الكلم تغلب على الكثير لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب انه ليس بجمع كنست ووطب قوله والكلم وان كان جمعا خرازة لا يخفى والصواب ان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قال بها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف العام كامرة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي الطريقة وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمي به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمي نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله تعالى في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والرحمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل اذ لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة شجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

14

15

علی ان جعل اصول الشریعة ممهدة المبانی ونمره عماد قيقة الحواشي ای لطيفة الاطراف والجوانب وقيقة المعانی مبنیة علی اربعة ارکان قصر الاحکام واحکمه بالمحکمات غاية الاحکام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات علی مذهبنا وهو الوقف اللازم علی قوله تعالی وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين فی العلم

قال الله تعالی والعمل الصالح يرفعه وفی الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فانشاء العمل رح ای ان الشجرة المعاد اصلها ثابت هو الاعتقاد الراسخ الاسلامی المبنی علی علم التوحيد والصفات وفرعها نامياً الی الله تعالی مقبولا عنده وهو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبنی علی علم الشرائع والاحكام واشار الی الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المقيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبی عن الاستمرار قوله علی ان جعل تعليل للحامد جنس النعم اشارة الی عظم امر العلم الذی لوقع التصنيف فيه ودلالة علی جلالة قدره والشريعة تعم نفسه وغيره من الامور الثابتة بادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكتاب ومباحث الاصول ما يبتنی عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها علی وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فی علم الفقه ومحاسنها العلل الجزئية التفصيلية علی كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك مما يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبی وبدقة معانی الفقه رفعة درجات العلماء وعظم الثواب فی دار الجزاء وفی هذا الكلام اشارة الی ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة علی معرفة احوال الادلة الكلية من حيث انها توصل الی الاحكام الشرعية وهی موقوفة علی معرفة الباری تعالی وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك علی قانون الاسلام قوله بنی علی اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من يجد ان الملتجئ اليها من غوائل بعد والدين لعذاب النار فاثبت المشبه به الی المشبه كما فی لجين الماء والاحكام تستند الی ادلة جزئية ترجع علی كثرتها الی اربعة هی اركان قصر الاحكام فذكرها فی اثناء الكلام علی الترتيب الذی هو بين الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس ضمنا بقوله وضع معالم العلم علی مسالك المعتبرين ای الناظرين المتاملين فی النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالی فاعتبروا يا اولی الابصار تقول اعتبرت الشیء اذا نظرت عليه والمعلم الاثر الذی يستدل به علی الطريق عبر به عن علة الحكم لانه بها يستدل علی ثبوت الحكم فی المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة علی الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فی متن السنة ولا خفاء فی تقديمه عليه وانما تؤخر حيث تؤخر لعارض الظن فی ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الی انه كما يشتمل القصر علی ما هو غاية فی الظهور وعلی ما هو دونه وعلی ما هو غاية فی الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلی ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل علی محكم هو غاية فی الظهور والتفصيل وما هو دونه وعلی متشابه هو غاية فی الخفاء والمجمل هو دونه وسيجيء تفسيرها قوله مقصورات ای محبوسات جعل خيام الاستتار مقصورة علی المتشابه محيطة به بحيث لا يرجی بدوه وظهوره اصلا علی ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فی العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الی ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فی الطلب كذلك العلماء الراسخون مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ الابتلاء لكل احد انما يكون بما هو علی خلاف هواه وعكس متمناه

١٦

[illegible] الاعتقاد والمذكور [illegible] العلم [illegible] الاعتقاد [illegible]

[illegible]

[illegible]

م

باوجه وذلك ان تقول المقدم بالرتبة غير المقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشيخ هو الاول ويظهر حتى في الفرعية ايضا فتامل قوله عن احوال الصانع والنبوة والامامة اه يلزم من عطف النبوة وما بعدها [illegible] موضوع علم الكلام عند البعض [illegible] يقال به [illegible] قد يكون البحث في المسئلة [illegible] احوال الاعراض الذاتية [illegible] تعالى موضوع على ما هو مختار القاضي الارموي [illegible] وبعث الرسول ونصب الامام والحشر [illegible] المبحوث عنها وبحث [illegible]

[illegible]

۱۷

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

[illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

[illegible]

تمام

بكر معان من عبر عن التفكر فيها الوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر تعالى احدا من خلقه عليها واثبت فيه من منصة حرائس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان يرفع اليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال كتابيته تنبيه المصطفے فيصل خطابه بما اتى الخطاب فصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ورفع معالم العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي بها يعلم القائس بها الحكم في المقيس اراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي طرق سلوكهم باتيام القائسين رد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فسبيله انما يكتم ونفذ النفس فيعبرون منها من معانيها اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليسند وابها الى مقاصدهم ولما قال بنى على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها ✽ وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ✽ اي متبائين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء نهاية الاقبال فكانه اكب عليه ✽ للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وجدت كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقائق اسرار اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ملاحظه ✽ اي لا يدركون باعيان النظر ما يدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه

وحاولت اي طلبت تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه ✽

قوله بكر معان من تنقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف لا تجري قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات لابتلاء المتعبدين الى نفحوها من تنقول ودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينها معنى الادراج والوضع قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من انصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما وجمع المؤنث عرائس والمذكور عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع غرابة لان المعاني التي ظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي معلومة دائما توهما والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون احكاما ودقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة ✽ قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل والمفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عاليته باجماع المجتهدين الباذلين سعيهم في اعلاء كلمة الله تعالى واجراء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وقائمها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح اي غرزته في الارض الكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة المتعوية التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يتعدى بالى فاصل الكلام مرموزا الى غوامض فحذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب به الارض فاثر فيها يعني تداوى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر التامل في الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا نحتت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في التهذيب تنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما يحكي عن فخر الاسلام واخيه وانهما كانا يحبان نقلها ومثالب يجب جلبها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بل يرى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يقتضيه الشيخ

مورداً فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المحقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باذيال السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز في مرتبة فوق الواحد قادر وفيه لفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والتمس ممن يتوقع به مؤلفه وكتابه بحاجة مساعيه ويحلها بالدعاء وحسبه الكريم انه هو البر الرحيم اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص ٭

قوله موردا فيه اي في ذلك التنقيح الموصوف بما ذكر وكذا الضمائر التي تاتي بعد ذلك قوله لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته اذا جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل لبلاغته وقيل لاخباره عن المغيبات وقيل لاسلوبه الغريب وقيل لصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا المعنى على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد والهدب ثبوت ما على طرفه وردت الكلمة التي يتمسك عند اخذه ولا اقوى شيء من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى سحر الكلام المبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز ههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فلا معنى لقوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان للبلاغة طرفين اعلى وهو حد الاعجاز وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثلها كلها معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز فيتعدد طرق الاعجاز باعتبار ان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا او مقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه مرتبة من الكلام هو ابلغ ما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه كتاب رتبه على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان من الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع ذيل في باب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة ابواب في الحكم والحاكم والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المنضبطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة منضبطة بجهة التعريف الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يتميز في نفسه عن سائر العلوم وحينئذ يتميز العلم عنده قال المص هذا الذي ذكره اصول الفقه اشارة للسامع عن ان يسأل او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم فصل في تعريفه لان اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف وقدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى اللقبي هو المقصود في الاعلام لانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب ويقدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه متقدم فالتعريف اللقبي ان يقدر تفسيره اذ ذكر في اللقب كما قال الامام هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاولى ان يراد بالتعريف الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لان اصول الفقه عند قصد المعنى اللقبي لا اضافة بحسب المعنى وانما يذكر باعتبار الاصل فعرفها اولا باعتبار الاضافة ثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص يتذكره فهو الفقه علم الشرائع ... قوله

من الاجماع بهنا على القطع
مبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق
الجملة قوله النص باقوى الذريعة المراد به
علم الاحكام والشرائع كما قال جده في ديباجة
بانه احدى الوسائل والذرائع

قوله فان الكلام قيل الاعجاز
الحاصل من البلاغة والاصل من الفصاحة والطف
ان يجمع فرد وان من المحسنات حتى انه يجوز
الاعجاز اقرب الى الوجوه

قوله ويجوز ان يكون
قوله ولهذا اختار فيها التشكيك
قوله وبهذا تحقق ان الاول

فلعلها خمس الكلام والاحتمال
بالكلام حتى يسمى فيه الاسلام
والاستعارة في فروع الاجماع

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتني عليه غيره ۞ فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي ۞ وهو ترتب الحكم على دليله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد ۞ وقد عرفه الامام في المحصول بهذا واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالفاظ الاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي ما هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع ۞

قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول ثم تعريف المضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه يبنى عليه ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه بهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث هي تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا ان كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان كثيرة مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول الى اللغوي ابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدار على اسافله واغصان الشجرة على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فيحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين فح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدران وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدران بمعنى كونه مبنيا عليه موضوعا فوقه مما يدرك بالحس فح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره الحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له والقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج لبعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى البعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثيرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثيرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق ههنا انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على التفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهية ثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا قبل العلم بوجوده فيكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير بعينه تعريفا حقيقيا

وشرط كلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماشي لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شئ وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة مثلاً فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود وهو الاصل لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا فلا يتم هذا التعريف الاسمي

قوله وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا اي كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان بكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي وفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بالليس بمحدود على ما ليس بحد والمآل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كله. قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي لانه تبيين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري من النسبة الى الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه واحتياج الغير اليه وهذا الا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او غيره فعلى انه بل تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية والثاني ان كان منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود فان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بالقيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه الثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى الا ابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رح وهو ترتب الحكم على دليله

والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول. هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اي عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل شيء من القسمين حتى ان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية يكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها فبقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل جميع الاقسام. اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر

قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين جرح تعريف احدهما ودفع الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها ويجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالآخرة احترازا عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام واشعر بهذا القيد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها تشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشتملانها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى تركه وفعله فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان ابا حنيفة وابا يوسف رح جعلا المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما لا يجوز فعله بل يكون كالحرام وهذا الصحيح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنا عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والتي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف له طرف فعله اي ايقاعه وطرف تركه اي عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب هذا هو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق به العقاب لا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى

وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى الى آخره فان اريد الاول يخرج العلم بالذات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث وان النار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

قوله او شهوة من العبد ونحو ذلك في باقي كلامه والمباحث الآن فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه في التنزيل اما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وتوهم ان لا يثاب عليه فعل الواجب لعدم مباشرة حرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كف عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب لا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لما ان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز بهذا المعنى قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخولها فيما يجب عليها الثالث ان الحرام عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورها والا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذلك حرام والى هذا اشارة بقوله وجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان ما اعترض به على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد بعينه ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي رحمهم الله الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما الحكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وجبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله لكن ان يراد بالحكم الحكم المطلق في العرف عليه ههنا وهو اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا فيصح ان يراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني الذي ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والحكم جواز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تضمين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعية ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقاليد لان المقلد وان كان قول المجتهد والمفتي دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر

ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست بشرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف اولا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه الصلوة والسلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه الصلوة والسلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه الصلوة والسلام بدلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع قوله ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجئ قوله من ادلتها اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا من الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الادلة هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وقوله ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل والرسول عليهما الصلوة والسلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم انه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما اولدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال ؎ والحكم قيل خطاب الله تعالى ؎ هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك كالقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى كقوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم ونحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون مما ليس بحكم فاخرجه بقوله ؎ بالاقتضاء ؎ اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة ؎ او التخيير ؎ اي الاباحة ؎ وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية ؎ والشرطية ونحوهما ؎ اعلم ان خطاب الشرع اما متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما ليس كذلك بل بان هذا سبب لذلك او شرط له كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فالذي ذكره اولا حكم تكليفي ويسمى الثاني حكما وضعيا فالنوع الآخر وهو الوضعي لم يذكره البعض لانه لم يذكر الوضعي لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس ذلك ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما

قوله والحكم المشهور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الفقهاء اعني الحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصرح به انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي لبعض الاشاعرة وذكر المصنف انه منقول عن الاشعري لان الحكم الشرعي خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ويسمى في الازل خطابا والمراد بالخطاب الكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه بتعلقه بافعال المكلفين ليقبل من الحكم واللام للجنس والمعنى يتعلق بجميع الافعال ليخرج ما يتعلق بخواص النبي عليه الصلوة والسلام كالاباحة ما زاد على الاربع من النساء ويخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالافعال الصادرة من النبي عليه الصلوة والسلام على ان الحكم الا خطاب الله تعالى يدل على ان الحكم الانشاء والخبر الا في نحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فاخرجها بالتقييد بالاقتضاء والتخيير ويدخل فيه ما يتعلق بالمعدوم وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بافعال المكلفين قد يكون بالاقتضاء او التخيير اي الطلب والاقتضاء طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق خطاب الافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وقد زاد البعض اعترض المعتزلة على هذا التعريف بانه ان اريد ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق ولانه منقوض بالحكم المتعلق بغير فعل المكلف كالحكم بسببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها وبما يحصل به فساد البيع واجيب بان الحادث هو التعلق والحكم بالحصول بعد العدم والمعلل بالحادث هو التعلق والمعنى ان التعلق يحصل بعد ما لم يكن والعلل الشرعية امارات ومعرفات للاحكام وعلامات لا مؤثرات

التعريف قيد الوجوب ويخرج الحكم الوضعي فزاد البعض قيد الاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بان المراد ان خطاب الوضع حكم لكن لا نسلم انه خارج عن التعريف لانه ان لم يكن صريحا فهو ضمني فخطاب الوضع من قبيل الضمني لان معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة وحرمة الصلوة بدونها وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب بكون الشيء سببا للحكم او شرطا له ليس من الاقتضاء والتخيير في شيء لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بان هذا الكلام انما يتم لو كان التعريف للحكم الشرعي لا للخطاب الوضعي حكما واصطلاحا على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما او البعض لم يذكر الوضع في تعريف الحكم بل يعلم ان ما ليس بالاقتضاء ولا التخيير فهو خارج عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي ... العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح لان المفهوم من الخطاب تعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا

وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى الى آخره والحكم على هذا الاسناد امر الى آخره والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا من اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية فيرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ ان الحكم المصطلح هو ما ثبت بالخطاب لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف ههنا وايضا يخرج عنه ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم شرعي فان قيل انما تعلقه بالفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان تعلق الحق بماله ونيته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب ههنا الا ان يقال فانحو آتيك طلوع الشمس فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء من قوله ويخرج منه ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله جواب الاشكال بالقياس ان الخطاب وهذا الا انه ثبت بالقياس ان القياس مظهر لا مثبت فان دفع الاشكال يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما حكمان فالمراد بالايمان ههنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية وفي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا لانه لما كان المراد من الافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب لا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا من حد الحكم لانهما من افعال القلب

قوله وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الخ اشارة الى الحكم الشرعي في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى ان هذا اعتراض ... البعض ... الشريعة ... ان هذا التعريف للحكم الشرعي قال اذا كان هذا التعريف للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ويكون قيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا كان الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعي ههنا وامر الى آخر الخطاب المتعلق بفعل المكلف والاركان ذكر الشرعية مكررا ما سبق ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله فيرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا ما اورده في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انه لما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة ثبوتية لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلقة بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي توهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب بعينه في هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكاما شرعية او لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند من يجعلهما شرعيين واعلم ان عنده اي عند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه شرعي فيكونان من الفقه فيكون حسن التواضع والجود وقبح اضدادهما من الفقه المصطلح عنده فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون تعريفا صحيحا للفقه المصطلح في مذهب الاشعرية

او ما يتعلق من مال الصبي ... وجوب الصلوة ... شرعي ... لولا الخطاب لم يدرك ... او الحكم ... لا يدخل في تعريف الحكم ... والفساد ليس من الاحكام الشرعية ... ان الولي مامور بان يؤديه ... وجوب الايمان اي التصديق ... وخرجت الاعتقاديات ... في تعريف الفقه ... ان المراد بالعمل ما يعم عمل القلب والجوارح ... تعريف الفقه ... كون الاجماع حجة ... في الاقتضاء ... جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ... وجوب الايمان ... كون الاجماع والقياس حجة ... خطاب الشرع ... لا تعلم الشرع لكان ذكر الشرعية ... **قوله** فيدخل فيه يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم ... والتواضع ... وقبح البخل والتكبر ... احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع ... ان لا مدخل للعقل في درك الاحكام ... ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع ... الاخلاق والملكات النفسانية ... على معرفة النفس ما لها وما عليها ... ان معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه ... العملية

٣٠

ولا يراد بها ه اى على حد الفقه الاصطلاحي التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل ه اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم واشباهها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالمتعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجها منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا تنضبط بجميع احكامها ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض النسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التعيين للكل او في البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حيوتهم كابي حنيفة رح لم يدر الدهر وللخطاء في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحد ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص او لا دلالة للفظ عليه اصلا اذا عرفت هذا فلابد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية منضبطة فلهذا قال ه

قوله ولا يراد بها المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال والامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها يعني انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الغرض من الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استخرجها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض بنسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض وان قيل المراد الكل المجموعي ههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس تكفيه

بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء و في وقت نزل بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعدم سبقهم كانوا عالمين بما ذكرنا له يطلق اسم الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية فيشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم الاجماع حينئذ ولزمانه لا المسائل القياسية للدور بل يشترط فيه ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلا يليق اطلاق العلم عليه

عند العوام لا كل الناس وتسمية الاشياء كعدة لا احدث بكل العلماء . وهو منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام حرفة لا يمكن ولا يكن واذا التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد والبعض فقط لعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك واتفاق [illegible] الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود من التفصيل وليقت اليه ذهن المجتهد حيث حصل [illegible] ارادة الاول باستنباط الحوادث [illegible] جميع [illegible] وما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع [illegible] العلم بها التهيؤ لذلك [illegible] بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب [illegible] مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد [illegible] التهيؤ القريب [illegible] يكون المشخص [illegible] بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث [illegible] الشيء بها يمكن من تحصيلها وكيفية الرجوع اليها في معرفة الاحكام [illegible] يمكن الجواب عنها [illegible] معرفة بعض [illegible] في الاجتهاد [illegible] التهيؤ بالمعنى المذكور [illegible] ان يكون ذلك [illegible] تعارض الادلة او وجود المانع [illegible] ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها النص ولا الاجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدليل حديث معاذ رضي الله عنه المعتمد على الاجتهاد [illegible] فيما لا يجد فيه النص وتقرير النبي عليه الصلاة والسلام [illegible] للاجتهاد [illegible] التهيؤ المخصوص [illegible] ملكة يقتدر بها على [illegible] جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها [illegible] ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا [illegible] المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك [illegible] وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام مخرج البعض الا انه يدل على انه لو ظهر نزول الوحي به [illegible] مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلثه احكام يسمى فقيها وقيد بنزول الوحي به احترازا عما اذا نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر انما يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العالم بالحكم بمجرد سماع النص والعالم بالاجماع من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقهاء والاول اوجه قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي يستنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيه ما يكون علما بجملة من الاحكام ويزداد بالكثرة وكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات والى [illegible] ينتقض بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق

فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم مقطوعا به فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به والظن في طريقه فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا للثلاثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد يثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها

على فقه الصحابة في زمن النبي عليه الصلوة والسلام لعدم الاجماع في زمانه فكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اوقد ظهر عليه نزول الوحي به ويكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها وعنهم ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله فجوابه اولا اشعر بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وثالثا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكر بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم يجوز ان يجب العمل قطعا بما ظن انه حكم الله تعالى فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة

انما التعبير بمنزلة تنبيه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما يستفاد من رده كلام شارح المنهاج قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد تعريضه هذا بناء على ان المراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى العلم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يخالفه من آراء مجتهد

فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة والفقه هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين منه الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيرة قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطيها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة

فالان يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول وعلم الاصول

وتوجيه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس وان الدليل اما ان يصل الينا من الرسول عليه الصلوة والسلام اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا يقال ان اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ان يبتني عليه غيره وسواء كان فرعا لشئ اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشئ مع السبب البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن سببا عن شئ اخر الثالث ان اداة التقسيم لبعض الاقسام في معنى القسم لازمة في كل قسم فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك ان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شئ اخر بحيث يكون فرعا بالحقيقة مبنيا على ذلك الشئ كالقياس فانه غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فالفرع يكون الى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا فيكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اداة التقسيم لبعض الاقسام في كل التقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتقرير تحصيل الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد به ما هو لازم له فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان المستدل به لا يمكن من الاستدلال الا باعتبار الاصل المستند اليه واعلية استنباطها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا

وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي تبتنى عليها النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها وذلك ان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو

قوله وعلم اصول الفقه بعد ما اشتهر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهر في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه لوفي البعيد توصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس قريبا اذ قد يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم الحاصل بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف وللقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله يسمى اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع اھ

[illegible]

٣٦

والاجتهاد وتهذيب الاسند [illegible] عن احوال الادلة

بيان هو ان القسمة [illegible] ان التعقل [illegible]

نفس [illegible] قوله [illegible] وانما [illegible]

الاجمالية [illegible] العدول على ادلتها [illegible]

الاصل [illegible] قوله [illegible]

[illegible] الاصول الفقه [illegible]

[illegible] قوله [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible]

يعني المعلل يستدل بما على معلولا [illegible]

الاشياء والاحكام [illegible] عليها [illegible]

[illegible] الادلة [illegible] قوله اي الماهية [illegible]

[illegible] المفهوم [illegible] الحيوان الناطق [illegible]

[illegible] قوله [illegible] المعرفة [illegible]

[illegible]

[illegible] الاصل [illegible] الوضع [illegible] قوله [illegible]

[illegible] الذات [illegible] الاضافة [illegible]

[illegible] الحقيقة [illegible] قوله [illegible]

[illegible] التعريف [illegible] الالفاظ [illegible]

[illegible]

قوله الماهية [illegible] عن ظاهر [illegible]

[illegible] الماهيات الحقيقية [illegible]

[illegible] قوله المتاخرة [illegible] التحقيق [illegible]

[illegible] المفهوم [illegible] قوله [illegible]

[illegible] الاشارات [illegible] المحققين [illegible]

[illegible]

[illegible]

صفحه ٣٦

قوله [illegible]

[illegible]

[illegible]

٥٨

مشافهة [illegible] فهو ايضا يعمهم وغيره ممن
مقصود التكليف بل [illegible] بامر الولي [illegible]
المولى ثم الندب كما [illegible] من صلوته وتشدده [illegible] الامور
او جب الشارع ما عينه فيكون ان يكون بامر الولي [illegible]
امرا يبنى قبل الشرع بل يجوز ان يكون [illegible] فلا يكون
من قبل الشرع ابتداء وكانه قال ان الشارع ابتداء او [illegible]
من قبل [illegible] الولي لا الشارع ش ٨ قوله [illegible] فيه زعم
كونها [illegible] وفيه تامل ان المراد بالخطاب
من الاحكام الشرعية [illegible] فيه ان المراد [illegible] بالخطاب
من الاحكام الثابتة بالقياس [illegible] الا ان [illegible]
لكمالهم [illegible] الثابت بالقياس اللهم الا ان يقع
العمل [illegible] الثابت بالحكم [illegible] في الواقع
تكليف يتنقض بالحكم [illegible] ش ٩ قوله [illegible] كل مجتهد
كلام على التنزل [illegible] ومعلوم انه [illegible] على كون [illegible]
[illegible] المجتهد فلا [illegible] عن خطاب [illegible]
[illegible] ان كلامنا كالقرآن ايضا كاشف
ش ١٠ قوله والجواب الاولى فالقرآن او خطابه
قيل عليه ان اراد [illegible] السؤال بها وان اراد
[illegible] تخصيص السؤال عنه [illegible] ان السؤال
عن ذلك فلا وجه [illegible] كاشف عن الخطاب
اللفظ فلا نسلم ان كلامنا كاشف عن علمه
[illegible] لا ان [illegible] كاشف عن
خبر [illegible] القياس فانه [illegible] الاجماع [illegible]
الاولى كالقرآن [illegible] السنة والاجماع [illegible]
[illegible] من موارد [illegible] اصول [illegible] الاقتضاء
عن ذلك الخطاب [illegible] ش ١١ قوله فيدخل في الاحكام
[illegible] الادراج
الوضع [illegible] يمكن [illegible]
المذكورة [illegible] والقياس [illegible] على الاحكام
والاجماع [illegible]

ش ١٢ قوله لانا نقول
[illegible] بتقييد العملية [illegible]
بان المراد بالعمل في قوله وجوب العمل بمقتضاها
اما وجوب الاستدلال بها والاقتضاء بموجبها
او وجوب الامتثال بها والعمل بموجبها اعم من فعل
القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضي العمل
بالجوارح البتة فيخرج مع تقييد العملية لان المراد بها
ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التقييد
بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضاها الثلاثة ولا يختص
باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس كما دل عليه
قوله يمكن ان يقال [illegible] على ان [illegible] جواز الاجماع
[illegible] في جواز البيع وقد سبق منه ان الصحة
[illegible] شرعيا [illegible] قال [illegible] حكم شرعي
وبالجملة الحكم الشرعي من المعاني والجواز [illegible]
والصحيح في الاجماع فلو قال مثل وجوب الاجماع
لكان اولى ش ١٣ قوله [illegible] يكون التقييد بالشرعي
تكرارا او حملا على التصريح بما علم التزاما [illegible]
الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لا القول
بمثله المصدر [illegible] باستدراك قيد الاستدلال
والزم [illegible] استدراك قيد الشرعي على
مذهب الاشاعرة مطلقا فتامل ش ١٤ قوله والامور
المذكورة اخلاق [illegible] عنه بان تلك الامور
كما يطلق على ملكات يطلق على اثارها التابعة لها
من افعال الجوارح [illegible] سيطلان [illegible]
التعريف بالنظر اليها [illegible] الخطابات المتعلقة
بتلك الاثار من الاحكام العملية [illegible] بها داخل
في مسمى الفقه فلا [illegible] في تعريفه بل يجب
وانت خبير بان دخول العلم بكل من تلك الاثار في
مسمى الفقه محل نظر فليتدبر ش ١٥ قوله وقد صرح فيما
سبق بانه [illegible] عن هذه
الى الفقه بان الاحكام العملية

[illegible] عنه [illegible]
[illegible] الخلقية [illegible] على
[illegible] ان الاصطلاح [illegible] الاخلاق [illegible] بملكات
[illegible] بان [illegible] فيخرج الاخلاق [illegible] على
[illegible] بان [illegible] من العمليات
[illegible] من بعض الاعمال
لا [illegible] الخلقية [illegible] قول المعترض [illegible]
ما يتناول [illegible] على قول [illegible] الجوارح
علم الفقه هذا واعترض بعض الافعال فعل [illegible]
[illegible] الالفاظ وان اراد [illegible] باختيار [illegible]
لا [illegible] هو علم [illegible] والجواب
قوله والثاني هو الفقه [illegible] التقييد [illegible]
فان معنى العموم عدم [illegible] الفقه [illegible]
[illegible] قوله والثاني هو الثبوت [illegible]
[illegible] صيغة [illegible] اسم [illegible] الوقوع
[illegible] الاحكام [illegible] من المجتهد
[illegible] بالنظر الى الاحكام
يكون بالنظر [illegible] واحد [illegible] من الاحكام
[illegible] قوله بان [illegible] عبارة [illegible]
لكان [illegible] الاحكام [illegible]
المجموع [illegible] المراد من
[illegible] قال [illegible] منه ان [illegible] على ان
واحد [illegible] للكل [illegible] على ذلك
الاحكام [illegible] المجموع [illegible]
[illegible] المراد بالاحكام [illegible] متعلقة [illegible] الادراك
[illegible] العلم [illegible] الادراك
[illegible] لكون الادراك [illegible] الادراك
معنى تكون [illegible] الخصوص [illegible] بالمدلول
[illegible] الادراك [illegible] بالدليل [illegible]
وان كان العلم [illegible] الادراك
الخصوص [illegible] الاصول
[illegible] العلم بالنفس [illegible]
[illegible] المتقدم [illegible] الحصول [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] في موضعه [illegible] الصورة
[illegible]

جزئيات الاحكام [illegible] نادرة لان هذه الملكة انما تحصل [illegible]
الى الافراد او [illegible] او الملكة [illegible] والتعريف انما هو [illegible]
بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحضار [illegible] وانت خبير
هنا وبين ملكة الاستحضار فانها المراد [illegible] الارادة
يمكن بها من الاستنباط ونظره قول الشريف في معنى
ملكة الانتقال الواقع في تفسير العقل بالملكة اي صفة
كاملة راسخة يتمكن بها من الانتقال الى النظريات [illegible]
ان ملكة الاستحضار قد تحصل بملاحظة حكم [illegible] حصولها مرة
بعد اخرى فيحصل بالنسبة الى حكم واحد [illegible] الا ان
يحمل على ملكة استنباط الفروع القياسية وقد يجاب
عن اعتراض [illegible] بان المراد لكل حكم لان الجمع المعرف
باللام قد يتناول المفرد ويحاول الافراد كما في [illegible]
لا تزوج النساء على ملوف في موضعه وفيه ان لفظ كل
يقتضي [illegible] ايضا فليتامل ش ٩ قوله والاول
اوجه لان الفقه انما يتمكن بملكة استنباط الفروع القياسية
لا باستنباط الاحكام من الادلة مع ملكة [illegible] ملكة
استنباط الفروع القياسية من الاحكام قلت لو سلم
فدلالة الالتزام لا يعتبر ولهذا قال والاول اوجه على ان [illegible]
قوله لا المسائل القياسية [illegible] بل [illegible] ملكة الاستنباط
الصحيح يدل دلالة ظاهرة على ان المراد هو الاول لان
الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي بما فهم المجتهد ايا [illegible]
اما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء
سواء كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى
الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد به ايا [illegible] من
النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام
القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من
النصوص بطريق الاجتهاد ولذا لم يجزم بالتوجيه الاول
ش ١٠ قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد [illegible]
وهو ان هذا الجواب

١٤١

حاشیہ چلپی

[illegible]

تتمة حاشية نمبر ۱ قوله حتى من
حاشية صفحه ۳۹ سطر ۱۴ قوله اذ ورث في الحكم الثاني
متعلقه لئلا يقال الا ان يقال المعتبر بكلمة من حيث انه
المعين اللهم الا ان الاول قوله الواحدة لو ثبت
نقصانا بالنظر الى الاول ان حرمة اللواطة قبل نزول هذه الآية
اللواطة آه اعترض عليه بان حرمتها قبل البعث لا يكون ثابتا بما ورد في حق
بالقياس وجه ان لا يكون ثابتا قبل البعث الرسول لما ورد في موضع
والحال انها جرت تبليغا الى انه موافق له وقد تقرر في ان
توضيح نهاية ما في الباب انه لا يقتضي اخذه منه والجواب بان
ان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي اثبات من غير تكليم
غير آية من قبلنا انما يلزمنا اذا ثبت ناسخة هذه الآية
فالاعتراض الى انه ثبت بهم وروده في حق قوم لوط
عن القصة المذكورة في القرآن الواردة في المراد
عم على انا نجيب بان النفس حرمة اللواطة قوله
كما صرح به التجديد جدد في حواشي فصول البدائع قيل عليه
والمراد الاستنباط من الاجماع فاورد والنظر بين
انا قال هنا او ورد واردون ما سبق من النظرين ثبت
لو رد والمنافاة هنا وعلى انه لم يجوز ان ثبت
حرمة الوطي في الصورة بين بدلالة النص ورود في امهات
الناس من غير اشتراط الوطي فان انه غير الموطوءة او امهات
بحرمة النكاح لكونه واعيا الى الوطي فلا ان يحرم بالوطي
اولى والجواب عن المناقشة ان حرمة المنكوحة النسب
الموطوءة لكونها النكاح مفضيا الى الوطي يحرمه
ثبت المناكحة الغير الموطوءة الشبهة لعينها ولحكمة
سبب قوله حاشية هذا متعلقه صفحه ۵ سطر مقدمة من احوال
بدليل والدليل ثم انه آه فاورد من غير القياس
الدليل والمطلوب انما هو القياس والاستدلال
الاستشهاد ان الشرعية سيما في الاستدلال بالدليل
الشبه واعترض بان الدليل

يصح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو الكتاب مثلا
والتركيبات القياسية يمكن التوصل عند الاصوليين والفقهاء
يجب اعتبار الصورة والجيب بان هذا حق الاشكال
كانوا لا يلتفتون الى مراعاة ولا ينكره احد والفقهاء وان
الا ان كلامهم لا يخرج عن مصطلحات المنطقيين
تصدى بنا والكلام عليها قواعدهم تحقيقا فالمص قد
قيل عليه قد يقع المسألة الاصولية كبرى عند
الاستدلال على مسائل الفقه قوله بالشكل الاول
يقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بالشكل الثاني مثلا
وكل فرض ثابت بدليل قطعي واجيب بدليل قطعي
الاشكال لما كان انتاجها بملاحظة رجوعها الى الشكل
الاول صار القياس من الشكل الاول في المآل مثلا
يقال فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي
ولا شيء من الغير الثابت بدليل قطعي بفرض وقد
يجاب بان الغرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل
حاشية هذا متعلقه صفحه ۵ سطر ۱۴ كان يقال
كما كان الامر مثبتا لوجوب القراءة في الصلوة
فوجوبها ثابت لكنه مثبته فوجوب القراءة في الصلوة
ثابت وهو من مسائل الفقه فليتأمل قوله اثبات
الاجماع والقياس للاحكام المفهوم مما سبق في
تحقيق التعريف حيث قال وليس اعتقادية واصلية
لكون الاجماع حجة ان يكون حجية الاجماع مطلقا عم
من كونه مثبتا للاحكام او العقائد من مسائل الكلام كما ذكره
هنا ان يكون حجيته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة
من الفقه الاصول فلا خفاء لكن يرد على قوله اثبات
الاجماع والقياس للاحكام ان القياس مظهر لا مثبت
اللهم الا ان يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما يصح
لكنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا
ان يجعل من قبيل المحذوف

اي التقييد بقيد الاثبات قوله في مبنى
في قوله والقياس او يقال الظن لكان احسن قوله
جميع اثبات العلم بها او غلبة الظن والمشترك اعترض عليه
ولا يجعلون شيئا اثباتا بالكتاب من الخاص والعام والنص
بالنسخ فانهم لا يعرضوا الا ان كلا من الكتاب والاحاد والمتواتر
والمفسر والمحكم كيف يثبت الحكم وكذلك الجواب بان كلا
والعبارة والدلالة وكذا المتواتر المشهور والآحاد في انواعه
في نفس الكتاب من حيث انه من حيث ما بالاقى من السائل
فانهم جعلوا حجية مطلق الكتاب والاجماع والقياس قوله المصنف
ولذا يجعلوا حجيته مطلق الكتاب انه اختلف فيها اعترض عليه بان
وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها فقد اندرج
تعلقه بالادلة ان كان ولهذا اخترعها والجيب بانه
الادلة والافلا يجب البحث عن احواله من علماء الاصول
من الدليل الشرعي الا ان الخصم الكاملة المتفق عليه فيها
الا ان المراد بالادلة الادلة المشهورة بالفقه كالادلة الاربعة
سبق بان من سبق الادلة الاربعة المختلف فيها قوله المعروفة
وما يتعلق كلها الادلة المختلف فيها آه فيه انه اذا وقع البحث لا فيها
بقع مجهولا فيها نحو النكرة آه فيه انه من الاعراض التي لا يبحث
كان يبحث عنها عند علم فيها ليست مقصودة بالبحث والا لزم
عنها اللهم الا ان يراد انها صفحه ۱۴ سطر ۱۴ والمتغير والربط قوله
حاشية هذا متعلقه صفحه ۱۴ من العدد والمفهوم قوله
الوحدة فيها تجوزوا من التعدد ان يكون مشتملا به
لا خلوا جهة سهما قبل التناسب ان يعلم وجه الاتحاد
نظرنا سهما فلا ينضبط الامر اتحاد العلم يشمل
امر العرف قدرة الا يرى ان مثل الحساب والتصيد
بحيث واشتراط الاحد الدلالي والمقدور الذاتي تحت جنس
النبيين من التعدد الاحد الخلاف على النحو الا ان
الباحثين على الاحد الخلاف في تخريج المقاصد بان
الكلمة لا يتحولان الا باب الشيء في تخريج الكلام من حيث
عن احوال الكلمة اجابة الاشياء وكان الفرع
يبحث عن احوال الاشياء ومصدر افراد الفرع
انتهى ما بحث عنه آلها عنه ما ليس بذاتها
البحث عن

قوله بما هو كما في ذاتي في بحث ان ذلك
متحد به والعلم واحد والا فمتعدد
في ذلك الامر حالته
الذاتي اولى بالموضوعية فلا معنى لجعله شيئا آخر ثم
رد ما الى شيء واحد فان قلت مار تكبوا ذلك
لئلا يلزم ان يكون يحوي بعض الاعراض الامر اخص
قلت يكفي المساوي مع المقابل على انه معارض بلزوم
عموم بعض الاعراض المبحوث عنها اذا جعل الموضوع انواع
المقدار والمحققون لا يجوزونه ان جوزه البعض بهمن
اللهم الا ان يقال تقييد العلم بالمجلد مساويا بين و
اما حيث المساواة مع المقابل ففيه انه انما يكفي فيما
اذا لم يتجر عرض كل من المتقابلين الى ان يكون
الموضوع نوعا معينا كما ذكر في حواشي المطول وغيره
قوله والاركان آه اي الاخلاط الاربعة والعناصر
الاربعة قوله مناقض لنفسه لان موضوع الاصول
قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة
والاعراض بعضها ناشئ من احد المضافين وبعضها
من الآخر والمص قائل بتعدد الموضوع في مثله فاين
المناقضة في هذا المثال واجيب بان مقتضى كلامه
ان يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنينية
الناشئة عن المضافية لا غير فينبغي ان يكون
موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط
لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة عرض الدليل
موضوعها من حيث مفهومه كما ذكر فنظر الى جعل
الادلة موضوعها باعتبار خصوصياتها ح يزيد عدد
الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلامه
فالتناقض في هذه الصورة باعتبار تكثر الموضوع
وعدم تكثره وقد يجعل باعتبار كون مطلق
الدليل موضوعا كما لزم من كلامه وتقييد
موضوع لا ان الاعراض الذاتية
ليست لها والاول اظهر
فليتدبر

۴۳

ويكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود ويكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يخص المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليست دليل المقلد ههنا فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه راى ابي حنيفة رح وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لانا في هذا المعنى فان تحقيق معلوم ان تقليد مجتهدا بان يتقدم ذلك المقلد حقيقة الى ذلك الحجة ثم ان هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل فاما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها اذا اعرف انواع الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة لخصوصية ناشية من الحكم لكون هذا الشيء علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس بل بالنص ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كمعرفة الاهلية والعوارض التي تعرض على الاهلية سماوية او مكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا كل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية ثابتة فهذه القضية الاخيرة من مسائل الاصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم من الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية من الادلة الشرعية وبعضها ناشية عن الاحكام

او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلت الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول لتخريج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه قوله ويكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء المجتهدين عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم يصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد

فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الاحكام وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة ش قوله فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها اي الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن احوال الادلة والاحكام من حيث تعلقها بها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كالاستصحاب والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بادلة الاربعة مما له دخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه ف واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او حادثة او غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون المبحوث عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني اوصافا وقيود الموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كون الصبي عبادة والثالث من القسمين فبمعزل عن هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به فالضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المذكور في قوله يبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه ف واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث من الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان اصول الفقه هي ادلة الفقه ثم يريد بها العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشية عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى احوال الموصل ثم ان كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا ههنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم

قوله ولا تيال الى الفقه لان المتعلم يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة
قوله علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجع الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يعدون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يعدون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس

لكن الصحيح هو الاحتمال الاول لانه قوله وبالحكم فان اريد بالحكم خطاب المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم فالمراد ثبوته بالادلة الاربعة ثبوت تعلقها بتلك الافعال وان اريد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل هو مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات العلم او غلبة الظن ثم ان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا واعلم اني لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اردت ان اسمعك بعض مباحثها التي لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب مثلا حيث يبحث عن احوال بدن الانسان وعن احوال الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق او يكون لبعض العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه نسبة الى احد المتضايفين وللبعض الى الآخر فموضوع هذا العلم كلا المتضايفين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به فيمكن لكل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما اوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بها او يمرض فالموضوع في الجميع بدن الانسان ولهذا اتخذوا بالبحث بيانا للحكم بها كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله والثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل فيما هو مبحوث عنه من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل حملية او شرطية او فعلية او ثلاثية مفردا او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة فيوصل الى تصديق آخر ومن حيث انه قضية وعكس ونقيض قضية فيتوقف عليها الحجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح بان ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها راجعة الى بعض احوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم قد يجيء بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها هاهنا

م سواء كانت ثابتة او غير ثابتة اذ لنفس ثبوت مدلولاته غاية الامر ان العلل الخارجية تفيد ثبوت معلولاتها في الخارج

ومنها انه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية يكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين لا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك

الجمهور المحققين تعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما ان يكون لعوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص رح فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الا ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم انما تختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقشة لان موضوع الاصول ليس اشياء كثيرة او محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث هو موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث هو انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك لا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع العلم الطبيعي الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول

ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول ان هذا ليس بممتنع بل واقع فان الشيء الواحد له عوارض متنوعة فمن كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا واما ما قلنا ان الشيء الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضران يكون بعضها ايجابية وبعضها سلبية ولا شيء منها مقتضية لجزئه لعدم الجزء له ولحوق بعضها لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدء

لا لم يشاء الا وان اخذ من الموضوع في قيد الموضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تعرض من تلك الحيثية وذلك لا اعتبار مدخل في هذا لو جعلنا الحيثية في قسم مثلا قيد الموضوع على ما هو كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه البعض لكن البحث عنها في العلم خارج عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم القوم من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فهم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست بعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشيء لا بد ان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن في المشهور في جوابه ان المراد من حيثية امكان الصحة والمرض او الحركة والسكون او الاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي الاعم بمعنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما حالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع فيبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان والمتكلم باعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء من الموضوع والا لما ترى بحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما متحدان متخالفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومكاناتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره بعض ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي يجوز ان يكون عنها وقد صرح بانها قيد لمعروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزء من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيها واما ثانيا فلانهم لما دونوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متعددة سلكوا بها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليها ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك ينظر في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا

ولانه يلزم استكماله من غيره فاذا ثبت ذلك يمكن ان يكون الشئ الواحد موضوع علمين و يكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها فذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض فان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع ولا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فينفسع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القران وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القران بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القران فاجبت عن هذا بقولي لا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القران ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من انواع التعريفات

بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فاذن كل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحق له بجزئه لعدم الجزء ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون لحوق كل واحد منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل صفة منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان الذي وضح في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وح فالبعض الآخر لا يجوز ان يكون بجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم تعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يستلزم التسلسل ولانه يستلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا والسابق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فينفسع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني لسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام ينفسع الكتاب اي مقاصده على قسمين والابحاث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد

فان تمام الجواب موقوف على هذا قلت ليس هذا تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص له في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فان علماءنا قالوا هو النقل الينا الخ فلا يخلو اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب

والفصل الاول مرتب على اربعة اركان في ادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بالترجيح والاجتهاد فكانه جعلها تحته وتذييلا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب هو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توهم البعض لانه في الاصطلاح بعيد عن الفهم وان كان بحسب اللغة والمشايخ رح واكثر الاصوليين آتفقون في ذلك لانه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلانه لدفع هذا الوهم صرح المصنف رح بحرف التفسير قال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان القصد تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبي عليه السلام وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف رح اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن من سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي رض او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رض فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون يرتفع الاختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك ليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت لذلك وقد نقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي لا يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشترك الكل والبعض الآخر ان يحمل على عمومه فيدخل فيه الحرف والكلمة من القرآن وليس قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض آية ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم على المحدث تلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رح المراد بالنقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي الذي لا يصدق على الكل ولا يراد به ما يشمل الا ان ما يخص من الاعتراض فان قيل الكل بالمعنى الثاني فكيف يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن اسم حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل فقط وتارة لما يعم الكل والبعض ايضا كالكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام الجواب يتوقف على هذا

[illegible]

حاشية صفحه ٣٩ سطر ... والاولى ... متعلقة صفحه ... قوله بجميع الصفات ... [illegible]

[illegible]

بل التشخيص في جواب اي كتاب تريدون عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة لله تعالى وعلى ما يطلق ايضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الى آخره اي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان نريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف ولا يمكن ح معرفة ماهية المصحف وبعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اراد ان يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة فاذا عرفت ذلك فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرئيل عم فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه مشخصا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبرئيل عم او زيد او عمرو

يعني ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب والقرآن وتميزا له عن سائر الكتب والكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب والقرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب بهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقرآن فالمصرح مصرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب والقرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف لقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل البعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه ولا اشتباه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبني كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل التشخيص اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسماله واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة ايضا لم يحصل دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك المشخص فلا يضر عدم صدق

٥٣

قوله فالقرآن كلام الله غير مخلوق ذكر الصغاني رحمه فيما جمع من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب ان اهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم

على ان الحق هو القول على ان الشخصي لا يحد الا تاويلا ان يعد بهما لا نعني بالقرآن شخصيا بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب كيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهرة واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها دخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بتشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذواتها لا باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محالها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه لو سئل عن القرآن فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور والغير لانه ان قيل ما السورة فلا بد من ان يقال البعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ونعني بالسورة هذا المعهود والمتعارف كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه لا علينا ونورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادته المعنى الثاني اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلا بد من البحث في افادة المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فيبحث في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي والله اعلم الباب الاول

الحد بل يحب بالحق ان الشخص يمكن ان يحد بالقيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بالقيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك مما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل عليه السلام لكان هذا مثلا لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب وشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحقق هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالتعدد في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل عليه السلام خاصة يكون لقوله ان الشخص لا يحد تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسميته مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف حقيقته واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس ٭ قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ٭ الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمص رح اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب فظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من كل جنس في البلاغة والفصاحة على التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره مثل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي

حاشیہ متعلقہ صفحہ ٥٥

اشتعالہ بمعنی الباقی غلط وقع فی النسخ بعض الجمیع عن ع
واشتعالہ بمعنی الباقی واشتعالہ بمعنی البین ثابت لغۃ قال
صاحب الکشف انہ بمعنی البین کلا من الغیبین ثابت لغۃ
وذکر فی التلویح والحق ان کلا من الغیبین ثابت لغۃ والمشہور ہو الثانی
الخامس کذا فی الوسیط بالفصل بالقرف الجوہری وابن
الصلاح حسنہ شکل الوسیط وقال انہ مما تفرق بہ بان
ابن الصلاح حسنہ جمیعہم وقال ١٩ قولہ
الناس سائر الناس اذا تلقوا ذلک سبحانہ
علیہ وغیرہ وقولہ ما نقلوا ذلک ما روا انہ رسول اللہ
النبی واجوا التی وغیرہا الاحاد وشیئا او ما ہو اللہ سبحانہ
الاحادیث الآتیۃ ہی الاحاد وشیئا الی الوحی
والاحادیث النبی عم کلہا المعراج سمی باسراء القراءۃ
وقولہ الی النبی علیہ السلام المتواتر انما التخریج القراءۃ
وتقاسمہ الی النبی علیہ السلام المتواتر علی اخبار ٢٤ قولہ
ونقل ولم ینقل بطریق التواتر جملہا علی اخبار من
٢٢ قولہ او لم ینقل لاحتمال جملہا علی تعداد من
الشاذۃ العموم المصاحف فی قضاء رمضان ابن مسعود رض
بمصحف ابی رض نحو قولہ بمصحف ابن مسعود
قولہ ٢٣ قولہ متتابعات فتتابعات
من ایام اخر متتابعات الیمین فصیام ثلثۃ ایام متتابعات علی
نحو ما نقل فی کفارۃ الیمین فصیام ثلثۃ ایام التواتر بمعنی
واعلم ان خروج ما نقل بطریق الشہرۃ بقید التواتر فیہ
قول الجمہور وعلی قول الجصاص ہو ان المشہور احد
المتواتر وخروجہ بقولہ بلا شبہۃ ولما کان المشہور
قسمی المتواتر وبعض فیہ بلا شبہۃ بالکیداوان
بالمتواتر قوبا اورد البعض قولہ فلا حاجۃ الی ذکر الانزال
فج المشہور من المتواتر ٢٤ قولہ فلا حاجۃ الی ذکرہ
تخرج الی ذکر ہذا الفعل جواز الانزال الاحتراز لما وان کان
نفی الحاجۃ الی جواز ذکر الاحتراز بہا لاحتراز بہا الاحتراز
انما یصح اذا کان الغرض من ذکرہا الاحتراز ٢٥ قولہ انہا لیست
التوضیح کما ذکرہ الشارح وقیل ہذا ٢٦ قولہ فان البعض یرد الاعتراض
من القرآن وعن بعض من ذکرہ انہا لیست القرآن
من القرآن والقول بانہا انزلت للفصل والتبرک وتعدد نزولہا
بین ولہا انزلت للفصل والتبرک وقد نزلت بمکۃ نزولہا
٢٧ قولہ انہا نزلت مرتین بعد مرتین وقراتہا
لانتفاء تعدد قرآن ولم یقل صاحب
الفاتحۃ ٢٨ قولہ ثبت فی
المصاحف

یعنی مع
المبالغۃ فی توصیتہم
فی تجرید القرآن عما سواہ حتی لم
یثبتوا آمین ومنع قوم من التعشیر والنقط وقولہ بخط المصحف دفع
لتوہم الاعتراض بکتابۃ کون السورۃ مکیۃ او مدنیۃ
وعدد آیاتہا مع انہ لیس من القرآن اتفاقا فان
ذلک لیس بخط المصحف بل قد یمیز عنہ بان یکتب
بالاحمر ونحوہ قال المحقق فی تفسیر الفاتحۃ لا خلاف
فی وجوب تواتر القرآن فی اصلہ وتفاصیل
اجزائہ ثم قال الشافعی رح التواتر فی نقلہ بین دفتی
المصاحف کان الاجماع علی توصیۃ تجرید القرآن
عما لیس بقرآن فی البسملۃ عندہ قرآن وقال الحنفیۃ
ومالک رحمہما اللہ المعتبر التواتر فی قرائتہا لا فی
نقلہا فقط وہو الحق اذ من المحال النقل ان لم یکن
علی انہ قرآن لا یفید القرآنیۃ والتواتر فی نقل
البسملۃ لیس علی انہ قرآن والاجماع علی انہ قبل
کتبت فی المصاحف للفصل والتبرک بہا والاجماع علی
توصیۃ التجرید انما ہو للبسملۃ ثم وعلی توصیۃ التجرید
عن غیرہا مما لیس بقرآن مسلم ولا یفید ٣٤ قولہ
وعدم جواز الصلوۃ آہ ہذا ہو الروایۃ الصحیحۃ
وذکر التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر انہ لو اکتفی
بہا یجوز صلوتہ عند ابی ح لکن الصحیح ہو الاول
کذا فی کشف البزدوی ٣٥ قولہ للشبہۃ فی
کونہا آیۃ تامۃ قیل فعلی ہذا ینبغی ان لا تتأدی
فرض القرآن بآیۃ طویلۃ اختلف القراء فی کونہا
آیۃ تامۃ ولیس کذلک فالاولی ان یقال لقوۃ
الشبہۃ فی کونہا قرآنا ٣٦ قولہ انما ہو علی قصد
الیقین لم یعمل بہذا الجواب بالشبہۃ المذکورۃ مع انہ
یجوز تلاوۃ ما دون الآیۃ لما ان المقام مقام
الاحتیاط فلا یجوز لہما قراءۃ ما لم یتعین الزیادۃ ولو
الآیۃ الا علی التبرک فان ہذا القصد
یخرجہا من القرآنیۃ
لا نہا ما

بتلاعف
وتبدیل الحیثیۃ
باعتبار وتبدیل الحیثیۃ تلاعف
باعتبار اعتبارہ قبلا لا تجابعد ما یلی الا یۃ
ما لا یبین اعتبارہ لو قرأ بامع ما بعد ان کان ینبغی ان
فیہ وبہذا الظہر انہ لو قرأ او اثنین لکان ینبغی ان
ان تا ثیر علی قصد الثناء او ذکر بہ ما ذکر فی القنیۃ
لا یثوب علی قصد القراءۃ ونوبہ الفاتحۃ علی
نقلا عن شرف الائمۃ انہ لو قرأ الفاتحۃ فی
قصد الدعاء ینبغی ان لا یثوب عن القراءۃ
القنوت فی الصلوۃ الجنازۃ ٣٧ قولہ القوۃ ابن عمر
یشکل بہ الجواز فی الصلوۃ الجہریۃ عند
آہ ولہذا القوۃ لم یجہر بہا من القرآن مع
الحنفیۃ القائلین بانہا من القرآن ابتداء
متاخری الحنفیۃ وکذا ذکر الاختفاء اعتقاد انفسہم
ان الاصل فی الاذکار الاختفاء وفی اعتقاد الا
بالشبہۃ بالدلیل لیس بہ ولو فی اعتقاد علیہا الا
باتفاق بالدلیل لا یطلع علیہ وما للفظ
ونقوتہا خفاء شبہۃ لا یورث شکا او وما للفظ
بالامعان وہذہ الشبہۃ لا یورث الطرف الآخر
الا خوا اصلا وانما لم یورثہ لو لم یعد ذلک الطرف لم یحب
علی ان التہا فلما او انہا ولو بالامعان لے
عندہ معتبر اصلا لکن لما احتاج ابطالہا الی
امعان النظر عند صاحب الذی تمسک بہا صار معذورا
فی لا یکفر کما لا یکفر المتأول وبہذا یندفع ما یقال
ان ادنی درجات الشبہۃ القویۃ ان یورث
شکا او وہما فلا ینبغی الطرف الآخر قطعیا فلنا ان یکون
٤٠ قولہ فانہ تعید التبرک وانما یتحقق بعض بان کان لم
قصد تعیدہ بعیدا لا حاجۃ الیہ فی الفرق ان المراد
بالنقل بین دفتی المصاحف الاخبار فی المعنی وانما یتحقق
بین دفتی المصاحف النظم لا النقوش والا لا المعنی ٤١ آہ
بالنقل تواترا ٤٢ قولہ ان الاختصاص یکتبہ کما
والا فقید تقیید الخبر بحالہ نوع اختصاص الکشاف
والاقضل الشریف بعیدی فی حواشی الکشاف
برہ الفاضل الشریف بعیدی فی علیہ ہذا قلا
لان کل خبر دلالۃ لدی الا الیہ
کما حیح

بطلق علیہ
القرآن مما لا یطلق علیہ
وقد یجاب عن اصل الاعتراض
بان المراد بالتعریف تعیین القرآن الذی ہو مناط
الاحکام فاذن یکون المراد بالبعض ما یکون مناط
الحکم من الاحکام الشرعیۃ من حرمۃ مسہ علی المحدث
وتلاوتہ علی الجنب انتہی ہذا بان ہذا انما یناسب
عرف الفقہاء واما علی مذہب الاصولیین فالاقرب
ان یراد کل جزء یدل علی الحکم کما اشرنا الیہ قبل
٣٣ قولہ یخرج ما لیس بکلام تام اتمام البعض بالنظر الی
قولہ مع انہ یسمی قرآنا آہ ولا فالخارج کل ما لیس
بکلام تام ٣٥ لا یبعد ان یقال لا یصح فیما یاتی
فی موضع بانہ لا یحصل معرفۃ القرآن الا بان یقال
ہو ہذہ الکلمات ویقرأہا من اولہ الی آخرہ و
فی موضع صحیح بانہ لا یعرف القرآن الا بان یقال
ہذا ہو الترکیب المخصوص ویقرأ من اولہ الی
آخرہ فانہ اذا ارید بالحد ہو المجموع وتبین ان
المراد بالحد ایضا واجاب عنہ صاحب الترجیح بان
ہذہ الکلمات وہذا الترکیب المخصوص یجوز اطلاقہ
علی کل القرآن وعلی بعضہ وضمیر قوامن اولہ الی
آخرہ فی الاول راجع الی الکلام المشتمل علیہ الکلمات
الدالۃ علیہ وفی الثانی الی الترکیب المخصوص ولا
یخفی ان ینصرف الکلام عن الظاہر ٣٦ قولہ فان
قیل فالکتاب بالمعنی الثانی آہ لا یخفی انہ بعد ما صح
بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق عند الاصولیین
علی المجموع وعلی کل جزء منہ فلا حاجۃ الی ایراد
ہذا السوال والجواب الا ان یراد من ذکرہما
التوطئۃ للسوال الثانی ٣٧ قولہ فیکون
حقیقۃ فی الکل والبعض باعتبار ان اطلاق
العام وارادۃ الخاص لا بخصوصہ لا ینافی کونہ
حقیقۃ وانما ان فی ارادۃ الخاص
بخصوصہ کما حقق فی
المطول

٥٥

٥٦

[illegible]

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات ٭ المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن ابى حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرء

بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يتبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا يعم الكتاب وغيره لانا نقول فح تكون المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل الامام فخر الاسلام رحمه الله هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول ما هو صفة اللفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى التفسير ان ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص خبرا لا صيغة فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام المعنى والبواقى للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقى للنظم وصرح المصرح بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشائخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا واراد بالنظم الدال على المعنى بالمقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا تصورت تادية المعنى بالتراكيب لاغراض مختلفة تقتضيه اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حد المنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادة المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشائخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا لدفع التوهم الناشى من قول ابى حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله والمراد بالنظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالى الفاظ فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ والمترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ الا انه اختير النظم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته اى الالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم يطلق على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود ولا سيما فى حالة المناجاة فرخص فيه اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك ضمن ايتيتم شئ من المسح وقد تكلم بكلمة او اكثر غير ماولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال للمعنى حتى يبطل القراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام فى ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فيجيئ فان قيل ان كان للمعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم

٥٧

بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله انما في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية
من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة
فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى فالظاهر
انه اراد النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع
على الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام رح الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه
هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجي ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما
صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
بعين النظم معيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له
فانه قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز لان القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول ومجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد التعميم وثبت
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف
في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز اعتيادا وللمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتذكر اليوم اتفاقا قيل المتاخرون
على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وكره لغير المتطهر مس كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بني
كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود وهو المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على
ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح
لاحد ما قال ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه له بيان التقسيمات الاربع اجمالا وفي اعتبارها ولا له
على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن
كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهر لكن اوضحنا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى
نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه ... والمعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل
اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص
وعلى الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك ثم من اسقط المأول عن درجة الاعتبار
وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية
وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد
صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان
امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة
وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء
والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه منضبط فان قلت من حق الاقسام التباين او الاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض
كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما تقسيم الاسم
تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه قيل الجمع تمامها متقابلة لكن فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في
اقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني +

وهذا ما قال فخر الاسلام رح والثانی فی وجوه البیان بذلک النظم وانما جعلت هذا التقسیم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانیا علی عکس ما اورده فخر الاسلام رح لان الاستعمال مقدم علی ظهور المعنی وخفائه ثم فی کیفیته ودلالته علیه وهذا ما قال فخر الاسلام رح والرابع فی وجوه الوقوف علی احکام النظم التقسیم الاول ای الذی باعتبار وضع اللفظ للمعنی اللفظ ان وضع لکثیر وضعا متعددا فمشترک کالعین مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعین المیزان او وضعا واحدا ای وضع لکثیر وضعا واحدا والکثیر غیر محصور فعام ان استغرق جمیع ما یصلح له والا فجمع منکر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح له فقوله وضعا واحدا یخرج المشترک والکثیر یخرج ما لم یوضع لکثیر کزید وعمرو وغیر محصور یخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للکثیر وهی مستغرقة جمیع ما یصلح له لکن الکثیر محصور وقوله مستغرق جمیع ما یصلح له یخرج الجمع المنکر نحو رایت رجالا وهذا معنی قوله ۔۔

قوله وهذا ما قال فخر الاسلام عبر عن التقسیم الاول بقوله فی وجوه النظم صیغة ولغة فقیل الصیغة واللغة مترادفتان ح المقر تقسیم النظم باعتبار معناه لنفسه لا باعتبار المتکلم والسامع والاقرب ما ذکره المصرح وهو انه عبارة عن الوضع لان الصیغة هی الهیئة العارضة للفظ باعتبار الحرکات والسکنات وتقدیم بعض الحروف علی البعض واللغة هی اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرینة انضمام الصیغة الیها والواضع کما عین حروف ضرب بازاء المعنی المخصوص عین هیئته بازاء معنی المعنی فاللفظ لا یدل علی معناه الا بوضع المادة والهیئة فعبر بذکرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسیم الثانی بقوله فی وجوه استعمال ذلک النظم وجریانه فی باب البیان ای فی طرق استعماله وانه فی الموضوع له فیکون حقیقة او فی غیره فیکون مجازا او فی طرق جریان النظم فی بیان المعنی واظهاره من حیث انه بطریق الوضوح فیکون صریحا او بطریق الاستتار فیکون کنایة وعن الثالث بقوله فی وجوه البیان بذلک النظم ای فی طرق اظهار المعنی ومراتبه وعن الرابع بقوله فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد والمعانی ای معرفة طرق اطلاع السامع علی مراد المتکلم ومعانی الکلام بانه یطلع علیه من طریق العبارة والاشارة او غیرهما قوله التقسیم الاول اللفظ الموضوع اما ان یکون وضعه لکثیر او لواحد والاول اما ان یکون وضعه لکثیر بوضع کثیر او لا فان کان بوضع کثیر فهو المشترک والا فاما ان یکون الکثیر محصورا فی عدد معین بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم یکن محصورا فان کان اللفظ مستغرقا لجمیع ما یصلح له من احاد ذلک الکثیر فهو العام والا فهو الجمع المنکر ونحوه وان کان محصورا فهو من اقسام الخاص والثانی وهو ما یکون وضعه لواحد شخصی او نوعی او جنسی ایضا من اقسام الخاص فینحصر اللفظ بهذا التقسیم فی المشترک والعام والخاص والواسطة بینهما فالمشترک ما وضع لمعنی کثیر بوضع کثیر ومعنی الکثرة ما یقابل الوحدة لا ما یقابل القلة فیدخل فیه المشترک بین المعنیین فقط وهذا التعریف شامل للاسماء التی وضعت ولا لمعانی الجنسیة ثم نقلت الی المعانی العلمیة لمناسبة او لا لمناسبة بل لجمیع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فی اصطلاح لمعنی وفی اصطلاح آخر لمعنی آخر کالزکوة والفعل والدوران ونحو ذلک ولیست من المشترک علی ما صرح به البعض قوله فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لکثیر غیر محصور مستغرق جمیع ما یصلح له فقوله وضعا واحدا یخرج المشترک بالنسبة الی معانیه المتعددة واما بالنسبة الی افراد معنی واحد له کالعیون لافراد العین الجاریة فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان یقال هذا القید للتحقیق والایضاح لان المشترک بالنسبة الی معانیه المتعددة لیس بمستغرق علی ما سیجیء فان قیل المراد بالاستغراق اعم من ان یکون علی سبیل الشمول کما فی صیغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او علی سبیل البدل کما فی مثل من دخل داری اولا فلیکن کذا والمشترک مستغرق لمعانیه علی سبیل البدل قلنا فح یدخل فی حد العام النکرة المثبتة فانها تستغرق کل فرد علی سبیل البدل فان قیل هی لیست بموضوعة للکثیر قلنا لو سلم فانما یصلح جوابا عن النکرة المفردة دون الجمع المنکر فانه یستغرق الاحاد علی سبیل البدل عند القائلین بعدم عمومه ایضا والمراد بالوضع الکثیر الوضع لکل واحد من وحدان الکثیر او لامر یشترک فیه وحدان الکثیر او لمجموع وحدان الکثیر من حیث هو المجموع فیکون کل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئیا من جزئیاته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار یندرج فیه المشترک والعام واسماء العدد فان قیل فیندرج فیه مثل زید وعمرو ورجل وفرس ایضا لانه موضوع للکثیر بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة فی الاسم کالاحاد المائة فانها تناسب جزئیات المعنی الواحد المتحدة بحسب ذلک المفهوم فان قیل النکرة المنفیة عام ولم توضع للکثیر قلنا الوضع اعم من الشخصی والنوعی

٥٩

والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون جمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رايت اليوم رجالا فانه من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او باعتبار الجنس كانسان ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا وانما سميناها اقسام اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع الى انتهى العام والمشترك والمأول وانما لم اورد المأول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد
ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته لمعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا

وقد ثبت من استعمالهم ان النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي يقتضي عموم النفي عن الآحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا فردا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع النوعي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول نحو يخرج بكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ونقلا ان العشرة موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته او الكل للاجزاء اي بحسب الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ رحمهم الله هو انتظام جمع المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا في الدار او رجال الدار ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل ونحوه يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من المشترك بل من الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد والقياس او التأمل في الصيغة كما في ذلك قرؤ ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك لان الترجح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة

متعلقہ صفحہ ۵۰

بقیہ صفحہ ۴۸ [illegible] استدلال لذا تحیرت

قوله فيه بحث [illegible] فی الاقسام [illegible] التقسیم [illegible]

الی الاول [illegible] البیان [illegible] التقسیمات الثلث الاول [illegible]

[illegible]

[illegible]

بقیہ صفحہ ۵۹

62

وايضاً الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وهما اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معيناً فمعهود او منكراً فنكرة

ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي اعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع البعض كبعضها الآخر فلنا بنا ان العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة للعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلاً يكون عاماً بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصاً وعاماً بحيثية واحدة فاعتبر هذا في البواقي فانه سبيل الوقوف على الحدود التي ذكرتها

يحتمل كل منهما على سبيل البدل فاذا حمل على احدهما بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعاً بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيراً او تاويلاً او بقياس او خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركاً بل خفياً او مجملاً او مشكلاً فازيل خفاؤه بقطعي او ظني

قوله وايضاً الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يقوم به الفعل او يقع عليه بالفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال

ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفتعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلاً هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الجيد الجودة مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الدحرجة والاستخراج مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيماً لاسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسباً في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر والمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالاً على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقاً باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فيما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بجانب السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصرح لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معيناً للسامع ايضاً الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ قوله واعلم انه يجب يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالموضوع لكثير للمعنى الكثير ووضع واحد الافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعاً واحداً الافراد العين الجارية ومشترك

فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قيل زيد عالم فزيد خاص بمعناه فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العالم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا او سيجئ انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض طهر وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ثم اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد من القرء الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي رح يجب طهران وبعض

من حيث انه وضع وضعا كثيرا كالعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فانا نقطع الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه هذا انا به ما تكلفت في تقرير هذا التقسيم وتبيين الاقسام والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ من الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام رح ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع لمسمى معلوم اي للعين المشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم وان فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كأنه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الاعداد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجئ في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان احتسب الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان

قيل وقائل ان يقول مراد المص على الوضع والامر بعد التخاطب معه
في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا بحسب
دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه
من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة ان
الغرض الاصلي من وضع المعرفة انما هو افادة السامع
منها ما هو معين عنده ولذا قال الاولى المعرفة
بالمعرفة ... وعلى هذا لا يبعد ان يقال توجيه
احسن من توجيه الشارح ...
مرجح بخلاف توجيه ...

لقب ... المشتق منه ووزن المشتق وفقه
كالادب من المشتق فان ما اشتقت ... موضوع لمعنى
... على كل صفة فان العطشان ...

متعلقه ٤ ... بقية ... [illegible]

٦٦

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان فعلیکم امساکهن بعده بان تراجعوهن بمعروف من غیر ضرار او تسریح ارسالهن باحسان

فی علم الاصول — ای الطلاق الذی یراجع بعده — توضیح وتلویح مع حاشیه چلپی

علی ان بعض الطهر لیس بطهر والا لکان ما ثالث کذلک هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال لم قلتم انه اذا احتسب یکون الواجب طهرین وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر ادنی ما یطلق علیه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فی جوابه ان بعض الطهر لیس بطهر لانه لو کان کذلک لا یکون بین الاول والثالث فرق فیکفی فی الثالث لبعض طهر فینبغی انه اذا مضی من الثالث شیء یحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعی رح وقد تفردت بهذا وقوله تعالی فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقیب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم یقع الطلاق بعد الخلع کما هو مذهب الشافعی رح یبطل موجب الخاص تحقیقه انه تعالی ذکر الطلاق المعقب للرجعة مرتین ثم ذکر افتداء المراة وفی تخصیص فعلها هنا تقریر فعل الزوج علی ما سبق وهو الطلاق فقد بین نوعیه بغیر مال وبمال لا کما یقول الشافعی رح ان الافتداء فسخ فان ذلک زیادة علی الکتاب لا ان الافتداء غیر دال علی الفسخ بخلاف الحمل علی الطلاق لان الطلاق مذکور فی اول الکلام ثم قال فان طلقها ای بعد المرتین سواء کانتا بمال او بغیره فمقتضی اتصال الفاء باول الکلام والفصاله عن الاقرب

لم یعتبر وهو ظاهر فان قیل کلاهما جائز ان اما النقصان فکما فی اطلاق الاشهر علی شهرین وبعض فی قوله تعالی الحج اشهر معلومات واما الزیادة فیلزم من حمل القرء علی الحیض فیما اذا طلقها فی الحیض فانه لا یعتبر تلک الحیضة فالواجب ثلثة حیض وبعض اجیب عن الاول بان الکلام فی الخاص واشهر لیس کذلک بل هو عام او اسم جمع وعن الثانی بانه وجب تکمیل الحیضة الاولی بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحیضة الواحدة لا تقبل التجزیة ومثله جائز فی العدة کما فی عدة الامة فانها علی النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئین ضرورة ولیس الواجب عند الشافعی رحمه الله ثلثة اطهار غیر الطهر الذی وقع فیه الطلاق حتی یتاتی له مثل ذلک وایضا انما حمل الکلام علی الطلاق المشروع الواقع فی الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فی بیان ما یتعلق به من الاحکام ولیعرف حکم غیر المشروع بدلالة نص او اجماع فکان تواترهم والطلاق المشروع هو الذی یکون فی حالة الطهر اشارة الی هذا وعلی اصل الاستدلال منع لطیف وهو انا لا نسلم انه اذا لم یعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا یکون الا الاطهار الثلثة الکاملة ویلزم مضی البعض الذی وقع فیه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لکنه لا یفید الشافعی رح لانه لا یقول بوجوب ثلثة اطهار کاملة غیر ما وقع فیه الطلاق نعم یفید ابا حنیفة رح فی دفع ما یورد من المعارضة بوجوب ثلثة حیض وبعض فیما اذا طلقها فی الحیض قوله علی ان بعض الطهر جواب سؤال توجیهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذی وقع فیه الطلاق کان الواجب طهرین وبعضا لا ثلثة وانما یلزم ذلک لو کان الطهر اسما للمجموع ما تخلل بین الدمین وهو ممنوع بل هو اسم للقلیل والکثیر حتی یطلق علی طهر ساعة مثلا وتوجیه الجواب علی ما ذکره القوم ان الطهر ان کان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذکرنا سالما عن المنع وان لم یکن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله علی ثلثة اطهار واکثر باعتبار الساعات وعلی ما ذکره المصنف انه لو لم یکن اسما للمجموع لم یبق فرق بین الاول والثالث فی صحة الاطلاق علی البعض فیلزم انقضاء العدة بمضی شیء من الطهر الثالث من غیر توقف علی انقضائه ولیس کذلک فان قیل الطهر حالة مستمرة لا یدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحیض کسائر الامور المستمرة مثل القیام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وکون کل بعض من تلک الحالة المستمرة طهرا لا یستلزم کونه طهرا واحدا فعلی هذا لا یلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما یلزم ذلک لو کان کل بعض منه طهرا واحدا ولا یلزم عدم الفرق بین الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحیض فیکون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا یکون طهرا واحدا ما لم ینقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد کما یتوقف علی انتهائه فانه کما لا یتصف اول النهار بکونه یوما واحدا فکذلک آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد علی البعض من الاول بمجرد الانتهاء الی الحیض جاز اطلاقه علی البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحیض وان امتنع هذا امتنع ذلک وان ادعی جواز الاول دون الثانی لم یکن بد من البیان قوله وقوله تعالی فان طلقها ذکر الامام فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالی الطلاق مرتان

فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان جعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا لصار الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه ما سلكنا مذكور في المتن مشروحا وقوله تعالى

الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الثالثة كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا الى انه تحقيقه الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصرح ولسنا نقيم لانه لم يقع له والمطلقات يتربصن انما بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون ما يدل على التعدد وترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق الا انه ذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص في النص رح بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى آخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى التطليقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه عامة المفسرين رح ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى التطليقتين والمعنى لا يحل لكم ان تأخذوا في التطليقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو بمعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن التطليقتين فكانه قال فان طلقها بعد التطليقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل التطليقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الآية الثاني لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على التطليقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على التطليقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الافتداء وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يبق نزاع في انه طلاق فانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعد الخلع من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلت نسلم فبالاجماع والخبر المشهور

ان تبتغوا باموالکم والباء لفظ خاص یوجب الالصاق فلا ینفک الابتغاء ای الطلب وهو العقد الصحیح عن المال اما یجب بنفس العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا یجب بنفس العقد اذا کان فاسدا خلافا للشافعی والخلاف ههنا فی مسئلة المفوضة ای التی نکحت بلا مهر او نکحت علی ان لا مهر لها لا یجب المهر عند الشافعی رح عند الموت واکثرهم علی وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا یجب کمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله تعالی قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر ای تقدیره بالشارع فیکون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدیر الشارع اما ان یمنع الزیادة او یمنع النقصان والاول منتف لان الاعلی غیر مقدر فی المهر اجماعا فتعین الثانی فیکون الادنی مقدرا ولما لم یبین ذلک المفروض قدرناه بطریق الرأی والقیاس لشیء هو معتبر شرعا فی مثل هذا الباب ای کونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه یتعلق بها وجوب قطع الید وعند الشافعی رح کل ما یصلح ثمنا یصلح مهرا وقد اورد فخر الاسلام فی هذا الفصل مسائل اخر اوردتها فی الزیادة علی النص فی آخر فصل النسخ الا مسئلتین ترکتهما بالکلیة مخافة التطویل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل

لحدیث العسیلة لا یقال الترتیب فی الذکر لا یوجب الترتیب فی الحکم لانا نقول الفاء للترتیب فی الوجود والا فالترتیب فی الذکر حاصل فی جمیع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنی علی ان یکون التسریح باحسان اشارة الی ترک الرجعة واما اذا کان اشارة الی الطلقة الثالثة علی ما روی عن النبی صلی الله علیه وسلم فلا بد ان یکون قوله تعالی فان طلقها بیانا لحکم التسریح علی معنی انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتین من الامساک بالمراجعة او التسریح بالطلقة الثالثة فان آثر التسریح فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره وح لا دلالة فی الآیة علی شرعیة الطلاق عقیب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له ای بین لکم ما یحل مما یحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ویجوز ان یکون بدلا مما وراء ذلکم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالی غیر مسافحین والمراد العقد الصحیح اذ لا یجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل یتراخی الی الوطی قوله الخلاف ههنا فی مسئلة المفوضة من التفویض وهو التسلیم وترک المنازعة استعمل فی النکاح بلا مهر او علی ان لا مهر لها لکن المفوضة التی نکحت نفسها بلا مهر لا یصلح محلا للخلاف لان نکاحها غیر منعقد عند الشافعی رح بل المراد من المفوضة هی التی اذنت لولیها ان یزوجها من غیر تسمیة المهر او علی ان لا مهر لها فزوجها وقد یروی المفوضة بفتح الواو علی ان الولی فوضها ای زوجها بلا مهر وکذا الامة اذا زوجها سیدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص یعنی انه حقیقة فی الالصاق مجاز فی غیره ترجیحا للمجاز علی الاشتراک قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقیقة فی القطع والایجاب ومعنی الآیة قد علمنا ما اوجبنا علی المؤمنین فی الازواج والاماء من النفقة والکسوة والمهر بقرینة تعدیته بعلی وعطف ما ملکت ایمانهم علی الازواج مع ان الثابت فی حقهن لیس بمقدر فی الشرع وذهب الاصولیون الی ان الفرض لفظ خاص حقیقة فی التقدیر بدلیل غلبة استعماله فیه شرعا یقال فرض القاضی النفقة ای قدرها او تفرضوا لهن فریضة ای تقدروا وفرضناها ای قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فی غیره دفعا للاشتراک والتعدیة بعلی لتضمین معنی الایجاب وقوله وما ملکت ایمانهم معناه وما فرضنا علیهم فیما ملکت ایمانهم علی ان الفرض ههنا بمعنی الایجاب ولما کان هذا مخالفا لتصریح الائمة بانه حقیقة فی القطع لغة وفی الایجاب شرعا عدل المصنف رح عن ذلک وقال خص فرض المهر ای تقدیره بالشارع وتحقیقه ان اسناد الفعل الی الفاعل حقیقة فی صدور الفعل عنه فیکون لفظ فرضنا من حیث اشتماله علی الاسناد خاصا فی ان مقدر المهر هو الشارع علی ما هو وضع الاسناد وهذا تدقیق منه الا انه یتوقف علی کون الفرض ههنا بمعنی التقدیر دون الایجاب قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فیهما الشافعی ابا حنیفة رح محتجا بان فیما ذهب الیه ترک العمل بالخاص تقریر الاولی ان لفظ حتی فی قوله تعالی فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره خاص فی الغایة واثر الغایة فی انهاء ما قبلها لا فی اثبات ما بعدها فوطی الزوج الثانی یکون غایة للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جدید وانما یثبت الحل بالسبب السابق وهو کونها من بنات آدم خالیة عن المحرمات کما فی الصوم ینتهی حرمة الاکل والشرب باللیل ثم یثبت الحل بالاباحة الاصلیة فوطی الزوج الثانی یهدم حکم ما مضی من طلقات الزوج الاول اذا کانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا یهدم ما دون الثلث اذ لا یثبت الحرمة به ولا تصور لغایة الشیء قبل وجود اصله

69

حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ؛ فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا ؛ ولانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك لانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا ؛ المراد منه نعيم بن مسعود واعرابي آخر والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن ؛ فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص ؛ وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في الكل نحو جاءني القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل افراده ولهذا القوم ؛

فنفى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان وطئ الزوج الثاني يثبت حلا جديدا ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرءة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك ولعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث وسببه سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل ففي ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء بما كسبا فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعله فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملتحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي التلويح اعتبارات سوالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البعض وهو الجبائي الجزم بالاخص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشائخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رح والمختار عند مشائخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ثم استدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية البعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله ولانه يؤكد بكل عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب اهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا وقد صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد بان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن يستدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط ليكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان علي دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى تقدير كون الاقل في جمع الكثرة العشرة ايضا

لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون له لفظ يدل عليه ؛ فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها ؛ قد قال علي رض في الجمع بين
الاختين وطيا بملك يمين احلتهما آية وهي قوله او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا ؛
وحرمتهما آية وهي ان تجمعوا بين الاختين ؛ فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح
وكما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح ؛ على المبيح وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم
حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل ؛ اختلف علي رض وابن مسعود رض في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين توفيقا
بين الآيتين احدهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في
سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى
نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله واولات الاحمال الآية نزلت بعد قوله والذين يتوفون الآية فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها
زوجها بالاشهر سواء كانت حاملة او لا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله
اولات الاحمال ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها
علي وابن مسعود في الجمع بين الاختين وفي العدة لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب لكل
واحد من خبر الواحد والقياس ؛ لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه ؛ اي التخصيص شائع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي
فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص لقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض
بلا قرينة لارتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما ؛ هذا جواب عما قال ابو حنيفة انه يؤكد بكل واجمع وايضا عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي
ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا الا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ
فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما
كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار بها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ
خاص آخر له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان
احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان كان
المخصص اذا كان هو العقل ونحوه فهو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل
تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ فبقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو
هو الثلاثة على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى
التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها وللحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع
ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة
كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم
ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر
من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمتهما الى الجمع بينهما وطيا بآية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك
بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى

فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي رح يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولاه وان علم ان العام متاخر نسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي يتناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط

فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة ومنكوحة الغير فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة واشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فانه بمعنى مصدر معرف بالاضافة الى الاسم اي جمعكم الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطي بملك اليمين قوله فعند انا تناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي ازواج الذين لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون مخصوصا قوله لكن عند الشافعي رح قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى انه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض ويكفي بهذا دليلا على الاحتمال وبهذا يخالف احتمال الخاص للمجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في كل خاص فان قيل بل بالمعنى لا احتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا سبيل للقطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان للخصم عند المصنف ان موجب العام قطعي يستدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكهم ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منه الحكم بعتق جميع عبيده من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الشرع بالعمل الا بحسب وسعنا سقط عنا اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم لانه المعتبر في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع لم يصح ومع القول الموقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حق العلم وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس لان عدم اعتبارها في حق التبع اعتبارا وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يعوي ثبوت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فانما يقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فلان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر المخصص اولا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمعنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام

متعلقہ ۶۷ — بقیہ صفحہ

بالضرورۃ والاقتضاء ... والاشارۃ ... بالعبارۃ ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

٤٣

[illegible]

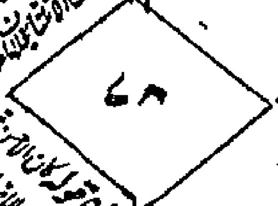
حتی لا یکون العام عاما مخصصا بل یکون قطعیا فی الباقی لا کالعام الذی خص منہ البعض ؛ فصل قصر العام علی بعض ما تناولہ لا یخلو من ان یکون بغیر مستقل ؛ ای بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاما بنفسہ والمستقل ما لا یکون کذلک سواء کان کلاما او لم یکن وہو ؛ ای غیر المستقل ؛ الاستثناء والشرط والصفۃ والغایۃ فالاستثناء یوجب قصر العام علی بعض افرادہ والشرط یوجب قصر صدر الکلام علی البعض التقادیر نحو انت طالق ان دخلت الدار والصفۃ توجب القصر علی ما توجد فیہ الصفۃ نحو فی الابل السائمۃ زکوۃ والغایۃ توجب القصر علی البعض الذی جعل الغایۃ حدا لہ نحو قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الی المرافق وعلی ما وراء الغایۃ نحو اتموا الصیام الی اللیل ؛ او مستقل وہو التخصیص وہو اما بالکلام او غیرہ وہو اما العقل الضمیر یرجع الی غیرہ ؛ نحو خالق کل شیء یعلم ضرورۃ ان اللہ تعالی مخصوص ومنہ تخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع من ہذا القبیل فیورث الشبہۃ فی تناولہ لجمیع ما بقی بعد التخصیص کما ہو المذہب فی العام الذی خص منہ البعض لذا قال لانم ان التخصیص الذی یورث شبہۃ فی العام شائع بلا قرینۃ وقد عرفت ان المراد ان التخصیص ای القصر علی البعض شائع کثیر فی العمومات بالقرائن المخصصۃ فیورث شبہۃ البعضیۃ فی کل عام فیصیر ظنیا فی الجمیع وح لا ینطبق الجواب الذی ذکرہ علیہ اصلا ولا یکون لقولہ بلا قرینۃ معنی ثم لا یخفی ان قولہ وان کان المخصص ہو الکلام فان کان متراخیا فلا نم انہ مخصص لا یستقیم الا ان یرید بالمخصص الاول بارادۃ الخصم وح لا فائدۃ فی منع کونہ مخصصا بالمعنی الآخر الاخص وقولہ بلا قرینۃ وان لم یکن صریحا فی کلام الخصم الا انہ مراد حتی ان خلو العام عن التخصیص یحتاج عندہ الی القرینۃ علی ما اشرنا الیہ فلہذا صرح بہ فی المنع قولہ واذا ثبت ہذا ای کون العام قطعیا عندنا خلافا للشافعی رح فان تعارض الخاص والعام بان یدل احدہما علی ثبوت الحکم والآخر علی انتفائہ فاما ان یعلم تاخر احدہما عن الآخر اولا فان لم یعلم حمل علی المقارنۃ وان جاز ان یکون احدہما فی الواقع ناسخا للآخر لتاخرہ والآخر منسوخا لتقدمہ وانما قیدنا بالجواز لاحتمال ان یکون الخاص فی الواقع موصولا بالعام فیکون مخصصا لا ناسخا واذا حمل علی المقارنۃ فعند الشافعی رح یخص العام بالخاص لانہ ظنی والخاص قطعی فلا یثبت حکم التعارض وعندنا یثبت حکم التعارض فی القدر الذی تناولہ الخاص والعام جمیعا لا فی القدر الذی تفرد العام بتناولہ فان حکمہ ثابت بلا معارض وسیجیء حکم تعارض النصین عند الجہل بالتاریخ مثال ذلک قولہ تعالی والذین یتوفون منکم وقولہ تعالی واولات الاحمال علی رای علی رض فیثبت حکم التعارض فی الحامل المتوفی عنہا زوجہا لا فی الحامل المطلقۃ اذ لا یتناولہا الاول ولا فی غیر الحامل المتوفی عنہا زوجہا اذ لا یتناولہا الثانی فان قیل کل من الآیتین عام قلنا المراد بالخاص ہہنا الخاص بالنسبۃ الی العام بان یتناول بعض افرادہ لا کلہا سواء کان خاصا فی نفسہ او عاما متناولا لشیء آخر فیکون العموم والخصوص من وجہ کما فی ہذا المثال او غیر متناول فیکون العموم والخصوص مطلقا کما فی اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ وان علم التاریخ فالمتاخر ان کان العام واما الخاص فعلی الاول العام ناسخ للخاص وعلی الثانی الخاص مخصص للعام ان کان موصولا بہ وناسخ لہ قدر ما تناولہ ان کان متراخیا عنہ کما فی الآیتین علی رای ابن مسعود رضی اللہ عنہ فان قولہ واولات الاحمال متراخ عن قولہ والذین یتوفون فمن حیث انہ عام من وجہ خاص من وجہ یکون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعکسہ ویکون ناسخا لقولہ تعالی والذین یتوفون فی حق الحامل المتوفی عنہا زوجہا فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتاخر سیجیء ایضا ان یفید بقدر ما تناولہ لان ذلک الخاص یجوز ان یتناول افرادا لا یتناولہا العام فلا ینسخ فی حقہا کما فی قولہ تعالی والذین یتوفون فی حق غیر الحامل قلت ہو من ہذہ الحیثیۃ یکون عاما لا خاصا من حیث تناولہ لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ینسخ بالعام فی حق کل ما تناولہ من حیث انہ خاص فلا حاجۃ الی التقیید وانما یحتاج الی ذلک اذا عبر عنہ بالعام فانہ انما یکون عاما من حیث تناولہ للخاص المتاخر وغیرہ قولہ حتی لا یکون تفریع علی جعل الخاص المتراخی ناسخا لا مخصصا یعنی یکون العام فیما لم یتناولہ الخاص قطعیا لا ظنیا کما اذا کان الخاص المتاخر موصولا بہ علی ما سیجیء قولہ فصل قصر العام علی بعض ما یتناولہ تخصیص عند الشافعیۃ واما عند الحنفیۃ رح فتفصیل وہو انہ اما ان یکون بغیر مستقل او بمستقل والاول لیس بتخصیص بل ان کان بالا واخواتہا فالاستثناء والا فان کان بان وما یؤدی مؤداہا فشرط والا فان کان بالی وما یفید معناہا فغایۃ والا فصفۃ نحو فی الغنم السائمۃ زکوۃ او غیرہا نحو جاء فی القوم اکثرہم فعلم انہ لا ینحصر فی الاربعۃ والثانی ہو التخصیص سواء کان بدلالۃ اللفظ او العقل او الحس او العادۃ او نقصان بعض الافراد او زیادتہ فیہ

واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما نقصان بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر

نحو كل مملوك لي فهو حر لا يقع على المولى المكاتب ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا تقع على العنب وغير المستقل
اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواقع وضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وهو
اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا
كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز

غير المستقل كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقها بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا اكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا او لا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الخبر التام بالا بعيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع ضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت احكام البعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير ساكت عن سائر التقادير حتى ان الجزاء بمنزلة انت حر وانت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فبين ان بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي ناسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالعقل مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان متناولا في راس كل حيوان الا انه معلوم بالعادة انه غير مراد فلا يدخل فيه عادة راس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة رح اولا براس البقر والغنم وثانيا براس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يتفاوت بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ لمعنى ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لتقدر ما يقع به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص هذه عن مطلق الفاكهة قوله فغير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض بل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال

ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل منه عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف رح ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بها حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان المذهب ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فالقول بانه مجاز فيه هذا ولنمهد هنا مقدمة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه مثل الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل اسم معرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعاني بالهيئة فهو حقيقة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها وسمي مجازا لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا كتبت الاسود من حيث قصد به الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرء عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد لا يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما عده المصنف رح وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرء عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ان تناول العبيد لغير السالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه وعلى هذا يكون المقصود في البعض بغير المستقل انه حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف رح هنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احد تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا اختصاص بالعدد لان الفاظها غير مضبوطة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب انما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه وقصد اهل العربية بيان الحكمة في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة رح ان حقيقة العموم للكل ومع ذلك فهو حقيقة فيما وراء المخصوص لا انه انما يتناوله من حيث انه كل لا البعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى مطلقا بان كل العموم حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا



اى لفظ العام مجاز فى الباقى لطريق اسم الكل على البعض من حيث القصر اى من حيث انه مقصور على الباقى وحقيقة من حيث التناول اى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه كلاما او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى ان القول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق قد تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى رح لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فاجره او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله واحل الله البيع الآية لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل واى التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء اذا كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا فلا يثبت به الحكم وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل فى النصوص التعليل ولا يدرى انه يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء فى انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل واذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة فى الباقى بلا كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا من ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة فى الباقى وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام

وفلانا ولا مملوك لسواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف مالو قال مماليكى احرار الا مماليكى قوله اى لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان شرط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام اولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقريره كما ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانها جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى تبيين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان فكان كالاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار الا ومن ان يجعل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذ كان المخصص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام ولم يتعرض له المصنف رح فالظاهر انه لا يبقى قطعيا كاختلاف العادات ونقصان الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام

فعنه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى

وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره ؛ وهو ارادة الكل فعلم ان المراد منه البعض بطريق المجاز فاذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساوٍ في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله ؛ فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ؛ ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال ؛ لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به ؛ اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله

وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه شبهة معلوما كان المخصوص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالة توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت البعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في الخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين ثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والخبر المتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ولا يشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه لا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام

لا يريد تحول فللشبه الاول انه من حيث انه شابه الناسخ يصح تعليله كما لا يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط بالشك وللشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على تمسككم في صحة تعليله ولا تمسك لهم بمذهب الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة الا ان ما اقتضى القياس تخصيصه تخصيص والا فلا فثبت ان المخصص ان لم يدرك فيه جهالة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادرك فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص فاخرج حكمه مخالفا لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي نسخ بعضه تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو ليس بحجة فلا يصح نسخه ولكن يخصصه ولا يلزم المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص

وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما من جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام حجة اذ وقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل تمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص بالمجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يريد يعني لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبيهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم يوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم تقولون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل

ونظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن ففي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف بطل البيع لان
احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء وذلك لان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكن هنا مناسبة الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة
لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا
هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته
من الثمن المقابل بها والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة
التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد
المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه
المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم
انفسخ البيع فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة
البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم
محل الخيار وثمنه لانه البيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح
شبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا
بين حصة كل واحد منهما عند ابي حنيفة رح وبيان مناسبتهما التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وههنا العبد
الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرفت فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة
على اربعة اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف وبالخيار في واحد
على انه بالخيار في ذاك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شيء
منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء
لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل
الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة

ت على ما هو الاصل في النصوص اذا ادرك فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم وبعد ما تعينت لا يدرك انها في اي قدر من افراد العام توجد كل هذا
ب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت يقينا والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله
هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخ لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي خص منه البعض
عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص
مخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس
يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ظني والقياس مؤيد بما اشار كه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد
قال ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا

وبجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى لا يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع ¤ فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال او عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من ياتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من ياتيني اولا فله درهم

للعام فلو اعتبر لم يكن الاعتبار فساد فيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول الشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان للتناول مستلزم عدم صلوح القياس كذلك ايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام القطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان محل الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين شاة ذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ابتداء ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله لان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا للضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب ورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت وتحقيقه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين ثمن كل احد ولا لما فيه الخيار وغاية شبه النسخ ان يكون محل الخيار داخلا في الايجاب فيقتضي صحة البيع في صور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يمكنه بيعا بالحصة ابتداء بل البقاء ورعاية شبه الاستثناء ان يكون محل الخيار غير داخل في الحكم فيقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ولجهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء انما يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخريين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا لعقد البيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله وبجهالة المبيع والثمن

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا ؛ فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا ينافي معنى العموم ؛ لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية ؛ فان اقل الجمع فيهما اثنان ؛ وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام ؛ فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ان يسافر واحدا واثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على احد هذه المعاني لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع

بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع

فان قيل جهالة الثمن طارية لعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار انعدم تماما من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لان النص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيبقى الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له لقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثناءه فانه ليس بمبيع اصلا لعدم المحلية والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصرح والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما يتناول له على سبيل الشمول وعلى سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كالصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل

جار في القوم الا زيدا او من شر فدخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان معنى المجموع لا يتصور بدون معنى كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من
حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل الطيبين رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم
على الآحاد بل على المجموع ومن ثمة قالوا ان تعلق الحكم بكل واحد سواء كان مع اجتماع غيره او منفردا مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا
او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم وان ثبت ان تعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فكل من دخله اولا منفردا
استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي تحقيق ذلك فالحكم الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد
وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى
ما لا نهاية له يعني انه عموم جميع الآحاد سواء كانت ثلثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من
الاعداد لانه حينئذ يكون معناها غير دال على الاستغراق فلا يجب حمل الجمع على نهايته بل دلالته على الاستغراق فيه والحق ان الكلام في الجمع المعرف اما المنكر فسياتي ذكره وكذا
سائر اسماء الجموع والاقتصار على ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صح في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من المجموع واسماء الجمع المستغرق
قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كالجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك والتحقيق ان الموضوع للعموم
هو مجموع الاسم وحرف التعريف والاسم بشرط التعريف وعلى الثاني بل العموم مشترك حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي لكن بحيث
يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد وان الافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي
والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام قوله لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف
لا يتزوج النساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين
كما للاخوات وفي الوصية للاثنين اذا اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة وشرط حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك لنا بوجوه الاول ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية
والجمع في خبر ضمير المتكلم المعرف مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا واليه ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع والثاني يصح نفي الجمع
عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان والثالث لا يصح رجال ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وفيه ان ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة
كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا والفتا اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه لا يصح جاءني زيد وعمرو والعالمان ولا يصح جاء الموتى الرجلان والجواب
عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا
بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين الى من يرث بالاخوة يعني الاخت لاب وام او لاب اثنتين فلهما الثلثان
مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق
دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية والبعضية ولعل ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة
الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ضرورة انه لما كان هذا موهما ان النصيب يختلف بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك فان قلت قد ثبت انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة
لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها اولى واما الطريق الاول واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين
قد ثبت باتفاق من الصحابة لما روي ان ابن عباس رضي الله عنه قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان
كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي

٨٣

فيصح تخصيص الجمع وما في معناه الى الثلثة عند البعض لان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة كالمفرد وبهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ومنها اي من الفاظ العام الجمع المعرف باللام

اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا البعض لافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او الذهني واما الاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس والتعريف العهدي اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما ياتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا البعض لافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فتمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد

والرشد الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيها للواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما اكثر مثل هذا المجاز يعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد مثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم القيام خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر اليهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد ومساواة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا اختلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا في لفظ ج م ع ولا في نحو فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فحينئذ هذا الاحاجة الى ما ذكره المصرح جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر فهذا المفهوم واحد يصدق على الاثنين وعلى الثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظي ولتعدد وضع ذا العدد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فيتقوى بكثرة ويصير بمنزلة الاصل والله اعلم فرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع وقد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع لو كان صيغة من الفاظ العام وقيل يجوز الى ثلثة

ويصح الاستثناء قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى لشيء لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ٭ ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس انما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون تعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة ٭ فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم تحمل لبطل اللام اصلا ٭ اي اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا

وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على ان اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيتغير نسبيا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو الاصل في وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق ولا تم النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق لجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي فلا عموم ولا تخصيص الثالث انه اذا قال لقيت كل رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا لعد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن ان يجاب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة وادناه ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون اللام للجنس لغيره فيكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج افراده وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد بالتخصيص المستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بالمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد والتاء للنقل الى علامة الجماعة بمعنى الفاء فرعى المعنيان جميعا في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ويفهم للعوام انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيجوز تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمنقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهدية في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فالاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون في ما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام لشمول الايجاب والندب والتحريم والكراهة واما الحمل على الجنس احوط في الاباحة ونحوها في تعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون

فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رح فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا الغيناه جعلناه حرف العهد اصلا الى اخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس

والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير

الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن ليتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه قد صرح به صاحب المفتاح حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بما اتفقوا عليه نحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا التعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق واما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه وغير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصورة ان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشتمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراده مدلول اللفظ الا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع لشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قوله قال مشائخنا رح الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فاذا حلف لا يتزوج النساء او لا يشترى العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم فى النفى مثل لا يحل لك النساء اى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس

ومنها ای من الفاظ العام المفرد المحلی باللام اذ لم یکن للمعهود کقوله تعالیٰ ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا والسارق والسارقة الا ان یدل القرینة علی انه لتعریف الماهیة نحو اکلت الخبز وشربت الماء وانما یحتاج فی تعریف الماهیة الی القرینة لما ذکرنا ان الاصل فی اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعریف الماهیة ومنها النکرة فی موضع النفی کقوله تعالیٰ قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسیٰ فی جواب ما انزل الله علی بشر من شیء وجه التمسک انهم قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء فلو لم یکن مثل هذا الکلام للسلب الکلی لم یستقم فی الرد علیهم الایجاب الجزئی وهو قوله تعالیٰ قل من انزل الکتاب الذی جاء به موسیٰ وکلمة التوحید ۔۔۔

ومعنی الجمعیة باق من جهة ان الجنس یدل علی الکثرة تضمنا بمعنی انه مفهوم کلی لا یمنع شرکة الکثیر فیه لا بمعنی ان الکثرة جزء مفهومه وهذا معنی قول الامام فخر الاسلام رحمه الله ان کل جنس یتضمن الجمع بمعنی الجمعیة والتکثیر باق من جهة ان یبطل من جهة صحة الحمل علی الواحد وتناول الکل بقول لهم لا یجوزان یحمل علی البعض اطلاق الجمع علیه حقیقة باعتبار عهدیته وحضوره فی الذهن فیکون اللام للعهد والجمعیة باقیة من کل وجه لانتقال الکلام علی تقدیران لا یکون هناک معهود لانا نقول تقدیر عدم المعهود الذهنی تقدیر باطل لان کل لفظ علم مدلوله جاز تعریفه باعتبار القصد الی بعض افراده من حیث انها حاضرة فی الذهن فهو لا یسلم استغراق العهد الذهنی فی شیء من الصور المذکورة فالصحیح فی اثبات کون الجمع مجازا عن الجنس التمسک بوقوعه فی الکلام کقوله تعالیٰ لا یحل لک النساء وقولهم فلان یرکب الخیل قوله وهذا معنی کلام فخر الاسلام رحمه الله عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتری الثیاب یقع علی الاقل ویحتمل الکل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابطلنا معنی الفاحرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقی اللام لتعریف الجنس وبقی معنی الجمع فی الجنس من وجه فکان الجنس اولی قوله فعلم من هذه الابحاث لا شک ان حمل الجمع علی الجنس مجاز وعلی العهد او الاستغراق حقیقة ولا یسوغ العدول الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعنی علی ما فی یدی من الدراهم ولا شیء فیها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا یکلمه الایام او الشهور یقع علی العشرة عنده وعلی الاسبوع والسنة عندهما لانه امکن العهد فلا یحمل علی الجنس ولهذا قالوا فی قوله تعالیٰ لا تدرکه الابصار انه للاستغراق دون الجنس ای المعنی لا یدرکه کل بصر وهو سلب العموم ای نفی الشمول ورفع الایجاب الکلی فیکون سلبا جزئیا ولیس المعنی لا یدرکه شیء من الابصار لیکون عموم السلب ای شمول النفی لکل واحد فیکون سلبا کلیا لا یقال کما ان الجمع المعرف باللام فی الاثبات لایجاب الحکم لکل فرد کذلک هو فی النفی لسلب الحکم عن کل فرد کقوله تعالیٰ وما الله یرید ظلما للعباد وان الله لا یحب الکافرین ان الله لا یهدی القوم الفاسقین لانا نقول یجوز ان یکون ذلک باعتبار انه للجنس والجنس فی النفی یعم وقد یجاب عن الآیة بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراک بالبصر اخص من الرؤیة فلا یلزم من نفیه نفیها قوله لصحة الاستثناء کقوله تعالیٰ ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک فان قیل صحة الاستثناء متوقفة علی العموم فاثبات العموم بها دور قلنا یثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فی الکلام من غیر نکیر فیکون مستدلا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف فی الجمع المنکر لا شک انه عام بمعنی انتظام جمع من المسمیات وانما الخلاف فی العموم بوصف الاستغراق فالاکثرون علی انه لیس بعام لان رجالا فی الجموع کرجل فی الوحدان یصح اطلاقه علی کل جمع کما یصح رجل علی کل فرد علی سبیل البدل وبعضهم علی انه عند الاطلاق للاستغراق فیکون عاما لصحة الاستثناء کقوله تعالیٰ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم یکن للاستغراق لکان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع فی صحة اطلاقه علی الکل حقیقة وان حمله علی ما دون الکل اجمال لاستواء جمیع المراتب فی معنی الجمعیة فلا بد من الحمل علی الاقل لتیقنه او علی الکل لکثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعیة بالعموم والشمول انسب لانه قد ثبت اطلاقه علی کل مرتبة من مراتب الجموع فحمله علی الاستغراق حمل علی جمیع حقائقه فکان اولی والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو کان استثناء فلوجوب انعکاسه وعن الثانی ان عدم اعتبار الاستغراق لا یستلزم اعتبار عدمه لیلزم البعض بل هو القدر المشترک بین الکل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجیح علی ان الحمل علی القدر المشترک ابهام کما فی رجل لا اجمال اذ یعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم یعلم تعیین عدده وما ذکر من الجمع بین الحقائق ان ارید انه موضوع لکل مرتبة وضعا علی حدة فیکون مشترکا فهو ممنوع وان ارید انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق علی کل مرتبة بطریق الحقیقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلی باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم یکن للعهد الخارجی فهو للاستغراق الا ان یدل القرینة علی انه لنفس الماهیة کما فی قولنا الانسان حیوان ناطق او للمعهود الذهنی کما فی اکلت الخبز

والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع ههنا بناء على ان اليمين اما للمنع او للحمل ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب واحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة انما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لما صح التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان اظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من اقسام الخاص قلنا

وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الجزء من الماء المقرر في الذهن انه يروي ويشرب هو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصرح به في جملة التعريف الماهية كما اذا اريد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين عهد خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت به بالشاليين على ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف وسهم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يجب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدلال المصرح على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما اول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في جانب متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا او للاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرح به فتساويا فكيف يحكم بعموم الاله وخصوص الله تعالى قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا حملا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امراته طالق لليمين على تحقيق نقيض الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل

٨٩

والبدل في حكم تكرير العامل ... الا رجل في الدار ... لا يجوز ان يكون ... ان قوله ان ضربت رجلا ... توضيح

[illegible]

خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكونها دالة على فرد فلهذا تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رايت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت

ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للكل بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في باب التعميم للعموم والسلب الكلي النكرة المنفية عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في باب النقيض للخصوص الايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص باحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليكم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى رد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة في النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته وبهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة رجلين عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيعم ذلك النوع لصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون الا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا تختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان المقصود في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين قلنا ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اعني ما يكون تناوله للبعض ما تناوله لفظ آخر المجموع فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم جار دلالة الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى آخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تختص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات

92

فكذلك في الوجهين ¤ اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن عباس رضي في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رح الا ان يتحد المجلس ¤ فالاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة ومعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكورة وهو ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة ومنها اي هي نكرة تعم بالصفة ¤

لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي للاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نم عدم تعرض لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه احدا كان او اكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعرض تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والاخبار فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت وتحرير رقبة اي رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفية من التنكير والتعريف او بدونهما ويكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي ¤ صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان ¤ عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا ¤ مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية وثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني بعد قوة الشباب فانه من باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله جل ذكره وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزل اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين ¤

93

فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول هذا اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بالضرب مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد وحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد وتخيير فيه الفاعل اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول فنحو ايا ما بيع فقد ظهر هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اكل كل واحد بل اكل واحد لكن تخيير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ÷ ÷

يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انه ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كان الثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للنوعية او تعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح انه تاكيد قوله وان اقر بالف يعني لو اقر بصك على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان السبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وليشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب بكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط ينبغي صورة ان يبدأ بان لو اقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك عند شاهدين ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى بان يقر بالف مقيد بصك عند الشاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وعندهما تخريج للاتم ربح فيسا انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها اي ومن النكرة ثم اعلم ان من اسباب احتمال الرفع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في اي كلام الا رجلا عالما وتنكيرها حالة الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة يجب عند المراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو الفرق بذلك

٩٤

مع انہ لا انفراد فی انہا مبتدا او حسن عطفا فسر و الا ظہران عمومہا بحسب الوضع للفرق الظاہر بین اعتق عبدا من عبیدی و دخل الدار و اعتق ای عبیدی دخل الدار و ذکر الاستدلال علی خصوصہا بعود الضمیر المفرد الیہ مثل ای الرجال اتاک و بصحۃ الجواب بالواحد مثل زید و عمرو ضعیف لجریان ذلک فی کثیر من کلمات العموم مثل من و ما و غیرہما قولہ فان قال ای عبیدی ضربک فہو حر فضربوہ جمیعا معا او علی الترتیب عتقوا جمیعا و ان قال ای عبیدی ضربتہ فہو حر فضربہم جمیعا لا یعتق الا واحد منہم و ہو الاول ان ضربہم علی الترتیب لعدم المزاحم و الا فالخیار الی المولی لان نزول العتق من جہتہ و وجہ الفرق انہ وصف فی الاول بالضرب و ہو عام و فی الثانی قطع عن الوصف لان الضرب انما اضیف الی المخاطب لا الی النکرۃ التی تناولہا ای و انما لم یعتقوا جمیعا و لا واحد منہم فیما اذا قال ایکم حمل ہذہ الخشبۃ فہو حر و الخشبۃ مما یطیق حملہا واحد فحملوہا معا لان الشرط ہو حمل الخشبۃ بکمالہا و لم یحملہا واحد منہم حتی لو حملوہا علی التعاقب یعتق الاول و اما اذا کانت الخشبۃ بحیث لا یطیق حملہا واحد فحملوہا معا عتقوا جمیعا لان المقصود ہنا صیرورۃ الخشبۃ محمولۃ الی موضع حاجتہ و ہذا یحصل مطلق فعل الحمل من کل واحد منہم و قد حصل بخلاف الصورۃ الاولی فان المقصود معرفۃ جلادتہم و ذلک انما یحصل بحمل الواحد منہم تمام الحمل لا بمطلق الحمل قولہ و ہذا الفرق مشکل من جہۃ النحو لانہ ان ارید بالوصف النعت النحوی فلا نعت فی شیء من الصورتین اذ الجملۃ صلۃ او شرط لان ایا ہنا موصولۃ او شرطیۃ باتفاق النحاۃ و ان ارید الوصف من جہۃ المعنی فہی موصوفۃ فی الصورتین لانہا کما وصفت فی الاول بالضاربیۃ للمخاطب وصفت فی الثانیۃ بالمضروبیۃ لذا القول بان الاول وصف و الثانی قطع عن الوصف تحکم الا تری ان یعافیہا اذا قال و اللہ لا اقربکما الا یوما اقربکما فیہ عام بعموم الوصف مع انہ مسند الی ضمیر المتکلم و اجاب صاحب الکشف بان الضرب قائم بالضارب فالقوم بالمضروب لامتناع قیام الوصف الواحد بالشخصین بخلاف الزمان فان الفعل متصل بہ حقیقۃ فیجوز ان یصیر الیوم عاما بہ و الضرب المفعول بہ فضلۃ یثبت ضرورۃ فیتقدر بقدرہا فلا یظہر اثرہ فی التعمیم بخلاف المفعول فیہ فانہ صرح بہ و قصد وصفہ بصفۃ عامۃ مع ما بین الفعل و الزمان من التلازم و فیہ نظر اما اولا فلان الضرب صفۃ اضافیۃ انما تعلق بالفاعل و بہذا الاعتبار ہو وصف لہ و تعلق بالمفعول بہ و بہذا الاعتبار ہو وصف لہ و لا امتناع فی قیام الاضافیات بالمضافین و اما ثانیا فلان الفعل المتعدی یحتاج الی المفعول بہ فی التعقل و الوجود جمیعا و الی المفعول فیہ فی الوجود فقط فالتصاقہ بالاول اشد و اثر المفعول بہ ہہنا انما ہو فی ربط الصفۃ بالموصوف لا فی التعمیم و کونہ ضروریا لا ینافی الربط و لو سلم فالفاعل ایضا ضروری فینبغی ان لا یظہر اثرہ فی التعمیم و کونہ غیر فضلۃ لا ینافی الضرورۃ بل یؤکدہا قولہ و ہہنا فرق آخر و ہو ان المعنی حاصلہ ان ایا ہنا الواحد منکر ففی الصورۃ الاولی ان لم یعتق واحد منہم یلزم بطلان الکلام بالکلیۃ و ان عتق واحد دون واحد یلزم الترجیح بلا مرجح اذ لا اولویۃ للبعض فتعین عتق الکل و معنی الوحدۃ باق من جہۃ ان عتق کل واحد معلق بضربہ مع قطع النظر عن الغیر فہو بہذا الاعتبار واحد منفرد عن الغیر و فی الصورۃ الثانیۃ یتعین الواحد باختیار المخاطب ضربہ لان الکلام لتخییر المخاطب فی تعیینہ فتحصل الاولویۃ و یثبت الواحد من غیر عموم و ظاہر انہ لا معنی لتخییر الفاعل فی الصورۃ الاولی لانہ اثر العقل فی متعدد و لا تعدد فی المفعول و ہذا الفرق ایضا مشکل اما اولا فلان الصورۃ الثانیۃ قد یکون بحیث لا یتصور فیہا

ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد البعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رح يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا راعى لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره وكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة

التخيير مثل اي عبيدي ... وايكم ضربك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد اذ لا شك في الصورة الاولى انه يجوز ان يعتبر كل واحد منفردا بالضاربية كما في الضاربية واما ثالثا فلانه لا يلزم في الصورة الاولى عدم الولاية في البعض مطلقا بل اذا ضربوا معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد لم يكن البعض اولى من البعض فيلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك فهو حر قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة فالاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل عنه في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله ليعتقهم الا واحدا وهو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه الا بدليل وقرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من تشاء بقرينة قوله تعالى واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان دون التبعيض فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة والتمسك على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة وهي المشية والمشية صفة الفاعل دون المفعول به ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر قرره المصنف تقريره ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فتحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وترك المحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي الكل عمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وههنا نظر في البعضية

[illegible]

٩٨

صفحه ٩٥ [illegible]

صفحه ٩٦ [illegible]

[illegible]

فيه فيبطل التبعيض بهذا الفرق والفرق الاخير في ... قد تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن يعقل فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا من النفل فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما اذ في كل فرد مع قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فان هناك اذا دخل خمسة معا لم يكن لهم شيء فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به ايضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف

التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ح لانم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففي قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد رح فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تع والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما ذكر شمس الائمة وفخر الاسلام رح ان كلمة كل تحتمل الخصوص بخلاف كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي قد يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن ذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا او الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف درهم فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يحمل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فلهذا فسره بالفرد السابق فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد ظاهرا لصدق الاول على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف

ان الله خالق كل شيء فما نحن عمومها بلا مثنوية ۵٦ قوله ومن وما ذكر على سبيل التغليب الا انه يعين دخوصا واستعارة لمن لا يفيد ذلك لان المراد بها مجرد استعمالها فيمن يعقل كما هو المتبادر من السياق ۵۷ قوله وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام آه قيل في كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة مخالفة صورة الدخول فرادى على الواحد فالتوجيه قولهما على تقدير الدخول معا والجواب ان التراجع في كون التناول على سبيل البدل من قبيل العموم لا في حمل الكل على التفرد ... توجيه قولهما ... مثل ... ذلك من العموم ... الخصوص والعموم وعدمه ... عموما باعتبار ...

من تمامه فيقدر ... فاقرؤا ... قوله فان قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر ... الاعتراض غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجميع ... جميع ما تيسر بصفة الانفراد متعلق بما ذكره في نظم الآية ... فيجب ان يكون ... ان يقول فالاذن بمشيئة البعض من الثلث

فيستحق الموجه على سبيل البدل [illegible] ان قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم النفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول [illegible] استعمال
النفل كما ذكره فخر الاسلام [illegible] لانه يلزم الجمع بين ارادة الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان النفل الدخول على سبيل الاجتماع
يحمل على الحقيقة وان النفل فرادى يحمل على المجاز الا في حال [illegible] بان يراد احدهما معينا ارادة كان معينا ينافي ارادة الاخر فيلزم
الجمع بينهما فاقول معنى قوله مستعملا [illegible] الافرادى يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا الثاني انه اذا
كان الاول جمعا يستحق كل [illegible] حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او كثيرا [illegible] الحقيقي [illegible] الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا [illegible] هذا الكلام [illegible] على دخول الحصن [illegible] يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا
ولا يشترط الاجتماع [illegible] الاول على الدخول [illegible] فلا يجب [illegible] الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع [illegible] الدليل [illegible] يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما [illegible] الكلام [illegible]
نفلا واحدا [illegible] عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فاذا دخل منفردا او مجتمعا [illegible] فلا استحقاق
مجتمعا بالسبيل [illegible] عموم المجاز وهذا البحث في غاية التدقيق +

[illegible] قوله [illegible] من دخل [illegible] الحصن [illegible] النفل في [illegible]
[illegible] التعدد [illegible] على سبيل [illegible]
[illegible] كل من [illegible] هذا الحصن [illegible]
[illegible]
[illegible] السابق بالدخول على سائر الناس [illegible] على سبيل الانفراد [illegible]
[illegible] استحقاق الواحد [illegible]
[illegible] فخر الاسلام [illegible] بين الحقيقة والمجاز [illegible] النفل [illegible]
[illegible] بالحقيقة [illegible] فرادى [illegible] المجاز [illegible]
[illegible] الجمع بين الحقيقة [illegible] المجاز [illegible] ارادة [illegible]
[illegible] الجميع [illegible]
[illegible] استحقاق النفل [illegible] الاجتماع [illegible]
من ذلك [illegible] هذا الكلام للتشجيع [illegible] الدخول [illegible] يستحق كل واحد [illegible] النفل عند الاجتماع
لعدم القرينة [illegible] السابق [illegible] الدخول [illegible] عموم المجاز [illegible]
اولا [illegible] السابق يستحق النفل [illegible] جماعة [illegible] كمال النفل [illegible]
قوله [illegible] الافرادى يدل على امرين [illegible] يكون مشتركا بينهما [illegible] الاول [illegible]
السابق النفل [illegible] استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل [illegible] القيد [illegible] المراد [illegible]
استحقاق كل واحد تمام النفل [illegible] المجازي [illegible] بدون الدليل [illegible]
واعتبار [illegible] الاجتماع [illegible] النفل واحد وقوله
[illegible] ارادة المعنى [illegible] الكلام [illegible] حقيقة [illegible] استحقاق المنفرد [illegible] النفل [illegible]

مسئلة حكاية النبي الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فليتامل فان ترجح بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس وقال الشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سهى النبي صلى الله عليه وسلم فسجد وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب الواجب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة رض ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة ؞

قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صح في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علم وتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص مثل لذلك بنقل الصحابي نحو صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من الادلة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد استدلالهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن ان النبي صلى الله عليه وسلم بان حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية عن الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي يعني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح لان تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل انما هو قضاؤه بالشفعة انما يقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قلت يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال والحادثة وحينئذ تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب يعني غير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه وغيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بخلاف ان العمل بالمقال دون العمل بالحال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه

تعمل بحكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافر وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق ايجاب التمليك فنفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه قال لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل المطلق عندنا وعند الشافعي رح يحمل سواء اقتضى القياس اولا وبعضهم زاد ولا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زاد انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله صلعم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا فالاول اي الشافعي رح يحمل فيقول لم يحمل عندنا وان دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم اي في صورة اتحاد الحادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق للجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا

لا متتابع نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا

يريد انها اي اللفظ لا قصارا لاستحقاق الظاهر مع ان بعضه تحقيقه سابقه قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال ابن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما لتضمن جواز تخصيص السبب بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع افراده على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما بحيث لا يحتمل التخصيص الدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون لنفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه التخصيص فائدة وعن الثالث بان المعنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة والا لم قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول التعين وانه لا يخرج عن الشيوع لوجه كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لم يحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا للتقييد الآخر بالذات مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن لما كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فتقييده بالاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف رح ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بالقيد سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم

ان المطلق ساكت والتقييد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما في ثلثة ايام متتابعات
وان التقييد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص ونظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الاخير و
هو الحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك
الا ان النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فاثبت النفي في المنصوص في نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء ان
تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على التقييد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي
ابهموا ما ابهم الله تعالى اي اتركوه على ابهامه فالمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا ا
مهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة
والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

تقييده بقيد الايمان اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في التقييد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي
ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل
لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى انه من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة
والحكم فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب او لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف
الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في حديث ومقيدا في الآخر بالاسلام والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة
ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي
المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملنا على
المقيد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان فانها شاذة
لا يزاد بها على الكتاب والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا حمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه الصلاة والسلام
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او حده بان الاطلاق
والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان المسكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض
كما اذا اتحد الحكم والحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة
اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متناقضا على انا لا نسلم ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي قوله لان التقييد يوجب التغليظ فان قلت
الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والسؤال
يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسئول عنها وقد يقال في وجه الاستدلال انه لو صح في المطلق
مسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال
ابن عباس رضي هذا القول حجة على الخصم لانه يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله عامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى
فابهموا اي خالية تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في
صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب امكن ذلك في اجراء المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد لزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وبهذا ظهر فساد
الاستدلال للشافعية من ان حمل المطلق على المقيد عمل بالدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان

صفحہ ٩٩

[illegible]

١٠٤

[illegible]

صفحہ ١٠٢

[illegible]

قوله هذا التقسيم يجري على الخصم ...

من قبيل رد المختلف بهذا جائز في طريق الاحتجاج

اذا كان المخصص ما في الاصل ...

والغرض هذا البحث لقوي وليس بوضع شرح

لا يوخذ عنه و على ذلك يستدلون بقول ...

وغيره فكيف لا يستدلون بقول من هو ...

١٠٥

[illegible]

والنفی فی التقیید بناء علی العدم الاصلی تکلیف بعیدی نانه کالعیں حکم شرعی ونحن نقول هو عدم اصلی فان قوله فی کفارة القتل فتحریر رقبة مؤمنة یدل علی ایجاب المؤمنة ولیس له دلالة علی نفی الکافرة بل الاصل عدم اجزاء تحریر الرقبة عن کفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقی عدم اجزاء الکافرة علی العدم الاصلی فلا یکون حکما شرعیا فلا یعدی بالقیاس من کون المعدی حکما شرعیا والحاصل ان الاعدام علی قسمین الاول عدم اجزاء ما لا یکون تحریر رقبة کعدم اجزاء الصلوة والصوم وغیرهما والثانی عدم اجزاء ما یکون تحریر رقبة غیر مؤمنة فالقسم الاول عدم اصلی بالاتفاق والقسم الثانی مختلف فیه فعند الشافعی حکم شرعی وعندنا عدم اصلی بناء علی ان التخصیص بالوصف دال عنده علی نفی الحکم عن الموصوف بدون ذلک الوصف فانه لما قال الشارع فتحریر رقبة مؤمنة لزم منه نفی تحریر الکافرة فیکون النفی مدلول النص فکان حکما شرعیا ونحن نقول اوجب تحریر المؤمنة ابتداء وهو ساکت عن الکافرة لانه اذا کان فی آخر الکلام مغیر فصدر الکلام موقوف علی الآخر ویثبت حکم الصدر بعد التکلم بالمغیر لئلا یلزم التناقض فلا یکون ایجابا للرقبة ثم نفیا للرقبة الکافرة بل نص علی ایجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فیکون الکافرة باقیة علی العدم الاصلی کما فی القسم الاول من الاعدام فیصح القیاس ان یکون حکما شرعیا لا عدما اصلیا ولا یمکن ان یقال القید یثبت العدم ضمنا جواب اشکال مقدر وهو ان یقال نحن لا ندعی ان القید حکم شرعی لا ثابت بالنص فیثبت عدم اجزاء الکافرة ضمنا الا انا ندعی ان هذا العدم مقصود او مثل هذا یجوز فی القیاس فنجیب بقولنا لان القید وهو قید الایمان مثلا یدل علی الاثبات فی المقید ای یدل علی اثبات الحکم وهو الاجزاء فی تحریر رقبة یوجد فیه قید الایمان والنفی فی غیره ای یدل علی نفی الحکم وهو نفی الاجزاء فی الرقبة الکافرة فیثبت ان القید یدل علی هذین الامرین والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل فی المقیس وهو کفارة الیمین بالنص المطلق وهو قوله تعالی او تحریر رقبة فلا تعدیة فیه ای التعدیة فی الثانی فقط فتعدیة القید لتعدیة العدم لعینها ای بعین تعدیة العدم فان کانت غیرها فهی مقصودة منها ای وان کانت تعدیة القید غیر تعدیة العدم فتعدیة العدم مقصودة من تعدیة هی عین تعدیة العدم وان لم نسلم ان تعدیة القید غیر مفهوم

قیل حکم المقید یلزم من المطلق فلو لم یحمل علیه یلزم الغاء المقید ...

قوله والنفی فی المقیس علیه یعنی ان حمل المطلق علی المقید بالقیاس فاسد والا فلان هذا القیاس تعدیة للحکم الشرعی بل للعدم الاصلی وهو عدم اجزاء غیر المقید فی صورة التقیید کما یجیء فی فصل مفهوم المخالفة واما ثانیا فلان فیه ابطال الحکم الشرعی الثابت بالنص المطلق وهو تجویز غیر المقید کالکافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القیاس عدم النص علی ثبوت الحکم فی المقیس او انتفائه وهنا المطلق نص دال علی اجزاء المقید وغیره من غیر وجوب احدهما علی التعیین فلا یجوز ان یثبت بالقیاس اجزاء المقید لا عدم اجزاء غیر المقید لا یقال المطلق ساکت عن القید غیر متعرض له لا بالنفی ولا بالاثبات فیکون المحل فی حق الوصف خالیا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحکم فی المحل سواء وجد القید او لم یوجد بمعنی انه لم ان المطلق غیر متعرض للصفات لا بالنفی ولا بالاثبات انه لا یدل علی احدهما بالتعیین فیه ولکن مقصود ان یقول المعدی هو وجوب القید لا اجزاء المقید ولا نسلم ان النص المطلق یدل علی عدم وجوب التقیید بل علی وجوب المطلق الاعم من ان یکون فی ضمن المقید او غیره وبهذا یندفع ما یقال انه علی تقدیر صحة هذا التعدیة لا یلزم عدم اجزاء غیر المقید کالکافرة فی کفارة الیمین لان غایة الامر ان یجتمع فیها النصان مطلق ومقید فیدل التقیید علی عدم الحکم عند عدم القید فیجوز الکافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقید والمطلق ایضا ولا منازعة فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد علی ان القول المذهب انه اذا اجتمع المقید والمطلق فی حادثة واحدة فی الحکم فالحمل واجب اتفاقا کما مر قوله لان القید یدل علی الاثبات فی المقید والنفی فی غیره فان قلت هذا صریح فی ان النفی ایضا مدلول اللفظ کالاثبات فیکون حکما شرعیا ضرورة فیناقض ما تقدم من انه لا دلالة فی المقید علی نفی الکافرة اصلا وانه عدم اصلی لا حکم شرعی ولا یصح ان یکون من باب ما زاد الخصم تسلیم بعض مقدماته لما لا یخفی علی الناظر فی السیاق قلت لتسامح فی العبارة والمقصود انه لما ذکر القید فهم ان اجزاء الکافرة باق علی العدم الاصلی ✦

بعد ان القید المذکور فی هذا القسم یدفع البحث المذکور لکن یرد علیه انا لا نسلم ان مثل هذا الاجماع یوجب الحمل ١٢

تقييد العدم مقصودة من التقييد اتفاقا فيطل قوله نحن لنعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس

قوله ان اي التعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم اصلي ولابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدي او على عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعم فيجوز بالقياس هذا جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بالقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس اذ قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا كما قال علماؤنا رحمهم الله ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة مع اتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتحادهما في حادثتين قال الله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله لان قيد السائمة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية فتبينوا فصل حكم المشترك التأمل فيه حتى يترجح معانيه ولا يعمل اكثر من معنى واحد

قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة تحتمله بحسب التعيين والمراد دلالته على افراده على سبيل البدل دون الشمول والظهور ان قوله تحرير رقبة انما يدل على جواز اعتاق رقبة قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة سوء ولا تمسكال انه حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئ الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة بالنص فيكون القياس نسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التأمل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات لترجيح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف تأمل فيه ليحصل به ترجيح احدهما اورد لتحقيق ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الجارية والباصرة وغير ذلك في القرء الحيض والطهر وفي الجون الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات والى هذا ذهب صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين يجب حمله عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان متفق الحقيقة ومختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف رحمه الله تعالى

مخصوصاً

فصل

لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز ثم اعلم ان الوضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر او لكل منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا فان كان الاول فلا يجوز ان يراد به احدهما مع الآخر والثاني غير واقع لانه لو وضع لم يصح للمجموع والا لم يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا والثالث على تقدير الوقوع احتماله يكون استعمالا في احد المعنيين وان وجد الاول والثالث ثبت المدعى لان الواضع خصص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا وقوله ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز فقد استعمل في معناه الحقيقي فيلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز عنده فان قيل يصلون على النبي الآية والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم ان بعض من تمسك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اورد على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد لتعدد الضمائر فكانه ذكر لفظ يصلي مرتين واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه فهذا الجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى والملائكة في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون يا ايها الذين آمنوا ادعوا له

الدعاء الذي اراده بقوله تعالى كل منهما بحسبه ... في المفرد فان جاز في المفرد فلا وقيل يجوز ... في المفرد وهذا الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين فيكون استعماله في الكل استعمالا في تمام الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في احد المعاني والنزاع فيه فان قيل المعنى استعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو مجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه ان يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من المعنى فالحاصل انه لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له مع الآخر اي بشرط الانفراد عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن الانفراد عن الآخر والاجتماع معه او لا يجوز ان يكون موضوعا للكل حد شرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث اقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يكون الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفتا الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى دائما والمقصد الابهام المقصد لغفلته عن الوضع الاول او لاختلاف الواضعين لكان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة اقتضاء التخصيص منع ارادة المعنى الآخر فهذه مسامحة ومتسامح اشتراك لفظ التخصيص بين تخصيص الشيء بالشيء بمعنى قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله تعالى يدعوا ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب من العبد الطاعة وليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اريد بها لازمها واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجاز فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان خلاف ذلك المعنى الاصلي باختلاف الموصوف كلا باس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بنوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب والارض فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد ولا وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس قلنا تمسكهم بهذه الآية لا يستقيم

لنا ان معناه تخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل التخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد تخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط الانفراد او الاجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له للعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع كان اللفظ حقيقة لا مجازا او التقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يعمهما ولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم الجزء على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا شرط ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بالتركيب الحقيقي بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رح قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب في مثل قولنا ان زيدا يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام بعدم الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب بالقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله رحيم بالنبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بنوا المعنى اي ذكر اختلاف المسند اليه بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء اشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك ❊

١٠٩

اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكره ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يسلموا الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع لا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات وشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع التسبيح من الحصى قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فالظاهر ان وضع الراس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كان لا ينكره الا منكر خوارق العادات ٭ القسم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له ٭ يشتمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة ٭ اي بالحيثية التي يكون الوضع بها كالحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي ٭ وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة اللفظ للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

قوله وهذا هو الاحسن لعدم لزوم حمل نحو الايجاب استحالته في معنى الصلوة في الآية بل المعنى يمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معنا والحقيقة والمجاز في قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال دوام التكاليف ٭ فهو ظاهر على ما هو الظاهر من كلامه فهو ممتنع في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر تخصيصهم لرفع الشبهة وامتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس كثير من الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله الوجه الاحسن هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو ساعد اثبات حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا يحكم باستحالته فيه نظر لانه لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه وجباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ادل بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المنضح المعنى وما ذكر من ان لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فيهم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعبرون بها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا تسمعون قوله التقسيم الثاني من تقسيمات الاربعة تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير العلاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا انه الا ان كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال بلا العلاقة لا يجب ان يكون مرتجلا فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا انما اعتبر الحكم على ان اشتراط العلاقة انما هو لا اعتبار الا اذا وجد وجود العلاقة وعدمها [illegible]

و اما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول فهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة
غلب
وبالعكس اي حقيقة في الثاني مجاز في الاول

بجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا بل لزوم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل للاولوية بهذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال
لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط
مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بالوضع الجديد تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا
في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر
في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة والاشتراط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع
ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون
مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة
شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون مجازا وحقيقة لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما يجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء
مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لا خطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخاص فان قيل الابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح
التي بها التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه
مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس حقيقة من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربعة بحسب اللغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له
ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغوية مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ استعمل
فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له فلا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا
لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل
فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات القوائم الاربع بخصوصها ولا يكون
حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له
واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فانها قسمان في الموضوع له الحقيقة والمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء
واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه
انما وضع لاستعماله في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له
بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا الاشتراط
العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من حيث بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم

قوله وان كان الخ ... والا فان ... لم يكن ... قوله ... الاول ... المنقول ... المعنى الاول ... قوله واذا ...

من حيث الناقل وهو الشرع او العرف او الاصطلاح فمنها ان يصير اولا مع رعاية تحسير النقل كالدابة مثلا من حيث اللغة اطلاقها على القريب بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى الاول اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا لغوية غير ان ما ارتبع لا هو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس من حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت بمنزلة المرتجل ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب ليس لصحة الاطلاق اي المنقول عليه والضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى والاول لازم هو المعنى الثاني بل الترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كما في الجامد وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة كالاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى المخامرة للعقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف مع انه لم تزل اقدام من من قاس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجاز بخلاف الدابة والصلوة اي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء

وتثبت البحث ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة

المشهور ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم يتخلل بينهما نقل فمشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل والا فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو بالنسبة الى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهو ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم لمقابل الحقيقة والمجاز فهو ذلك ... ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول حقيقة من جهة ... التقسيم مبني على ... الاقسام الحقيقة والمجاز والاعتبار ... المنقول ... مع وجود العلاقة ... المنقولية انما يحصل من جهة فيقال المنقول شرعي وعرفي واصطلاحي ثم المعنى الثاني ان ... لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول ومجاز في المعنى الثاني ... الوضع الاول مجاز في ... ايضا حقيقة في المعنى الثاني ... كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان ... حقيقة ومجازية الى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من ... الى لغوي وشرعي وعرفي ... فتنقسم الى عشرة اقسام ... في الارلية الا ان لبعض الاقسام ما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي ... عرفي او اصطلاحي ... فان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة الذي الارض ... الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ... المعنى الثاني ... باعتبار انه من افراد المعنى الاول ... حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني ... باعتبار انه من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ... من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا ... من حيث انه من افراد ... حقيقة عرفا ... اللفظ الموضوع في اللغة للمقيد ... في العرف للمطلق بالعكس فلفظ الدابة في الفرس ... حقيقة ... باعتبار ... مجازا ... سوال وهو ان ... اعتبار المعنى الاول ... في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ... على افراد المعنى الاول ... المنقول ... الحقيقة ... على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول ... صحة الاطلاق على غير افراد المعنى الثاني ... المنقول اليه كالمجاز ... الاول ... الحقيقي ...

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب

معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة

صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي

الثاني في المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه علاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يصح على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق وان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى والسبب من وضع الحد الاول لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية اليضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمائزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار والانكشاف خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا لطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكناية معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه وهذا في ارادة الموضوع له الا ان ارادته لا تكون لينتقل الى

١١٣

ويظهر ان قول المصنف فالحقيقة التي لم تهجر صريح ليس على ما ينبغي لانه ناقضه بالمجمل المذكور بكيفيتها ١٢ قوله فلا يخفى ما فيه من التكلف لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى القصد فيستعمل فيكون المعتبر في انكشاف المراد واستتاره

وعند علماء البيان الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه اي مع ارادة الموضوع له فهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها مستعملة لكن في معنى كما في طويل النجاد فانه مستعمل في الموضوع له لكن لا لتعلق الغرض به بل لينتقل الى طويل القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له فهو ينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المنهاج قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قالت الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال جاءني زيد وهو يريد معناه الحقيقي والحال ان زيدا لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد انه فاعل لا ما هو فاعل عنده حتى يشتمل الخبر الصادق والكاذب وتفصيل هذا الفصل في ... مذكورة في الكتب غير منضبط لكني ادرجته في التقسيم العقلي

الى المعنى المجازي ... لارادة ... بل لكونه مقصودا بالذات ... فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات ... لا يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له ... الاستعمال ... بين الحقيقة والمجاز لكان ... فيها ... ارادة غير الموضوع له كذلك **قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز** ... ان لفظ الحقيقة والمجاز معقول على المعنيين بالاشتراك ... في المفرد بالمعنيين وفي الجملة بالعقليين ... الى ... من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر ... من الاسناد ... وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون ... الكلام ... والمجاز ... الاسناد فلذا اعتبر في تقسيم النسبة ... الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو له عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له ... المصطلح ... بالفاعل عند المتكلم ... ان الخاطب ... فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له ... موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب ... وسواء صدر عنه باختياره ... فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في التعريف الحقيقة المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا اولا ... ولو قال الفاعل عند العقل تخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل ... الا ان يقال المراد بعقل المتكلم والسامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المسند اليه في المجاز العقلي ... فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول ... جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ ... لكن بحسب ... عند المتكلم ... في الظاهر فيشتمل نحو ضرب ... المفعول ... فاعل ... الى الفاعل عند المتكلم ... في تعريف المجاز مثل ... سيل ... المفعول ... الوادي ... السيل ... لان الفاعل ... صاحب ... ويخرج مثل قول ... الاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل ... قوله الملابسة احترز عن مثل انبت ... البقل ... وهو ظاهر ... لان ... يكون من ملابسات الفعل **قوله فصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي الاتصال المعنوي بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ... وسيأتي ... ابن الحاجب ... الوصف ... الكون ... الاول ... المجاورة ... الجزئية ... الخيال ... وغير ذلك ... الاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول ... الشرطية ... لان المعنى الحقيقي ... ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان ... والاول ... تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي ... الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم ... في العقل ... في المجرد ... المقابلة ... وان كان ... الجزئية والكلية ... اللازم ... مشابهة ... للزوم

اذا اطلقت لفظا على مسمى [illegible] اطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت معنى الموضوع

له حقيقة لكن لما ذكر هذا التقسيم وذكر ما هو بصدده من انواع المجازات فقال ثم وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان

فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول اليه المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن لبعض الازمان بهذا

القيد لان التقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان

اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اراقيت وان لم يحصل له اصلا اي بالفعل ولا بالقوة

الا ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا لمجرد الضبط والتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير ويتسع في اثناء الكلام [illegible] التقسيم من الايجاب قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث انه يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث انه يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له الاسم يسمى الا ان المعنى تختص بغير المفهوم ودون الافراد والمسمى يعمها فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى لم يقل على معنى واورده منكرا التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا ينافي المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال [illegible] الحكم اي وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه فهذا لا يلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان كان المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا او اكرم الرجل الذي خلقه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التحليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني لبعض [illegible] ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا بني الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الاحوال كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا كتبت [illegible] كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتبت [illegible] باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل للحصول الحدث فيه هذا حاصل كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة لتشبيه غير الحاصل بالحاصل في التحقق ووقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين وواجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاراقته في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا

استعارة في الموضوع له وهو خلاف المقدر فهذا ضروري وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدر انما يلزم لو كان اللفظ مستعملا في الموضوع له باعتبار التي هو بعينه معنى الحقيقة ١٢

[illegible]

قوله [illegible] ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والتركيب [illegible] المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى [illegible]
[illegible] كالبصير على الاعمى [illegible] بل بالعكس [illegible] الى الآخر باعتبار [illegible]
باعتبار المجاورة [illegible] والتحقيق [illegible] اللزوم الذهني [illegible] الاتفاق على [illegible]
الاطلاق [illegible] من قبيل الاستعارة وتنزيل التقابل منزلة التناسب [illegible] كما في اطلاق الشجاع على [illegible]
[illegible] كما في اطلاق البصير على الاعمى [illegible] كما في اطلاق السببية على [illegible] قوله او خارجا عنه [illegible] ان يكون كل واحد منهما
خارجا عن الآخر [illegible] على ظاهره [illegible] ان يكون احدهما خارجا عن الآخر [illegible] جزء الآخر [illegible]
[illegible] قوله [illegible] ان يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات [illegible] الاستعارة [illegible] ان يكون احد [illegible] في المجازية باعتبار
السببية [illegible] الى غير ذلك [illegible] التقسيم [illegible] الامتناع في اجتماع العلاقات [illegible] اطلاق المشفر على شفة
الانسان [illegible] ان يكون استعارة [illegible] ان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو [illegible]
قلت [illegible] ان يكون احدهما جزء الآخر [illegible] الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون
باعتبار [illegible] الجامع في الوصفية قلنا [illegible] وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي
[illegible] فالاعم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ [illegible] في الحمام [illegible] شجاع مثلا
[illegible] بوصف الملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد [illegible] الذي هو شجاع [illegible] الاطلاق [illegible]
[illegible] الشجاع كما اذا قلت رأيت [illegible] وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا [illegible] الانسان الشجاع [illegible]
اعني الاسد [illegible] الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما [illegible] بالاسد [illegible] المشبه هو الانسان الشجاع [illegible]
[illegible] المعنى المجازي [illegible]

واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل ✤ اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء انما يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له ✤ والكل محتاج الى الجزء ✤ فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الراس والرقبة اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز ✤ وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال فيه لاحتياج الحال الى المحل ✤ وايضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال ✤ كالمار والكوز فان المقصود من الكوز الماء ✤

امام مزدوجة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذا المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** اذا عرفت يريد ان لبعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لامتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة غائية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل آلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات وانما هو الى الاحكام دون الاسباب مما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجئ والكل اصل تبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا المعنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا التسليم والمنعه في صدر الكتاب من عدم اطراد تعريف الاصل المحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط وجود اطلاق اسم الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وهو وجدان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم كلنا ذكر الشارح انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم التابع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها الملزومة مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان وتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا ان كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم الممتنع الانفكاك عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد

المراد بالحكم ای الحصول فيه وهو من حلول العرض في الجوهر ... قوله لان الاتصالات المذكورة اذا وجد من حيث الشرع يصلح علاقة
تصحح المجاز ايضا كالاتصال في معنى اسمه وضع لحسن شرح العلاقة لصحة الاستعارة ... هي تظهر في التصرفات الشرعية
كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة
شرعت لتمليك منفعة بالمال فاذا حصل اشتراك لتصرفين في هذا المعنى لصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث
فان كلا منهما استخلاف لما بعد الموت اذا حصل العقد ... من حوائج الميت كالتجهيز والدين فانما يحصل اذ كما يشترط الاتصال
في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى
الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها التصور ... وكالسببية ... عطف على قوله
كالاتصال في معنى الشرع ... كما دل عليه لصدق العقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة
والنكاح لملك المتعة وذلك ... اى ملك الرقبة ... سبب لهذا اى الملك المتعة فاطلق الالفاظ الذي
وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا ... اى نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد
بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة يثبت الهبة ... وعند الشافعي رحمه الله
تعالى لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى
كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمرارها
كما هو في المعيشة بالآخرة ... الى غير ذلك ...

قوله المراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشئ في الشئ اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض
في الجوهر والصورة في المادة فاشار الشارح الى ان الاولى ان المراد بالمحل بهذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ في الشئ سواء كان حصول
العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الحرمة في الخمر قوله اعلم ان الاتصالات يعني كما
يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع
من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما
سببا لمعنى الآخر وذلك لما سبق من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء
كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء او في التمثيل بالاتصال في معنى الشرع و
السببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين المطر والسحاب او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وغيره من علاقة المشابهة بالاتصال
في معنى الشرع كيف يشرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها
عقد مشروع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة يثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام
النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء
فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا ولا النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لعدم
قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل لوصف الحقيقة قوله الى غير ذلك اى منها
الى مصالح آخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصيل الدين ولفظ النكاح والتزويج

كما لا يجعل لتعدد او وجد تغير ثم بين اللفظين ؛ اي غير لفظ النكاح والتزويج ؛ قاصر في الدلالة عليها ؛ اي على المصالح المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر في صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوصية بك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب والثاني يحتمل ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم ؛ لا في اللفظ فان المجاز لم يختص بحضرة الرسالة عليه السلام والشرع تلك الامور ؛ اي المصالح المذكورة ثمرات وشرع وهي النكاح للملك له عليها اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو لمالك ؛ اي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك عليها فاللفظان لا يدلان على الملك لغة فاولى ان لا يصح بلفظ يدل عليه فانما صح بهما ؛ اي بلفظ النكاح والتزويج ولانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي ؛ وكذا ينعقد اي النكاح ؛ بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به السبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح بغيره عندنا ؛ فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ؛ اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة ؛ قلنا انما كان كذلك ؛ اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ؛ اذا كان اي السبب ؛ علة شرعت للحكم ؛ اي لذلك المسبب بان يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب ؛ كالبيع للملك مثلا فان الملك ليس ثابتا كالعلة الغائية له ؛

وذلك بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد منبئا في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى الملك بمعنى انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوزان يعتبر فيه زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا يكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما الغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار التبرع عن العوض تاخر الملك الى ان يتقوى بالتسليم ولا يقتضي ذلك ضعفا اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه ليصير بمنزلة هبة بعين في هذا الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله من ان الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله من الاتصال بين السببين اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة ؛

فان قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا عتق في الثاني لا في الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه لم يجتمع النصفان في ملكه وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر لانه لما اشترى النصف الآخر يصدق انه اشترى العبد فيقال عرفا انه مشتري للعبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد به الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد به الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي وهي قوله فان قال عنيت به احدهما صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة حتى لا يعتق العبد في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو غلظ عليه في قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا انما كان سببا محضا هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب ما يفضي اليه ولا يكون شرعية لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعية لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الرقبة سبب لهذا اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يفضي اليها ليست هي اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا خلافا للشافعي رح انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يثبت العتق بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة فلا بد في الاستعارة من معنى مشترك فيه بقوله

قوله فان قال الخ اي فرع وتفريع الصحة اطلاق السبب على المسبب لا اطلاق المسبب على السبب الا اذا كان المسبب مقصودا منه ... في عبد منكر ... لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق بالنصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة معتبرة في غير المعين لغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء يعني بان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا للعبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب ... وزوال المعنى عن الموصوف ... وقيل لو كان المحل حالا ... قبل قيام المعنى ... النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه ... المعنى المجازي ... من تمام الاشتراء حالا ... حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي ... لا قضاء ... قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه وهو ان السبب اذا كان مقصودا يصح اطلاقه على السبب ... قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق ... في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما ... من ان الاعتاق اثبات القوة ... لان الكلام ... في المجاز ... السبب على المسبب ... الحقيقي ... ولما ... عن المعنى الحقيقي ...

عنيتُ

كوق ١٢٠

وملك الازالة سبب ... فلا يثبت العتق

اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم ۞ اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم تحمله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلنا ۞ لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع وهو الاتصال بينهما فيه ۞ اي بين الطلاق والاعتاق في معنى المشروع كيف شرع ۞ ان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما ۞ قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق ۞ لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي ازالة الملك عند ابي حنيفة رح لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة ۞ اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك ۞ فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل ۞ او يطلق ۞ اي الاعتاق ۞ عليها ۞ اي على ازالة الملك ۞ مجازا ۞ فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وح يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند ۞ فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز ۞ بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول الى اثبات القوة المخصوصة لا الى ازالة الملك ۞ ثم يطلق مجازا على سببه ۞ وهو ازالة الملك يرد عليه اي على ما بين ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك

قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي لوجوب مناسبة عند الاستعارة لا الشاذة منقوله والمعنى اللغوي للطلاق يبني على ازالة الحبس ورفع القيد يقال طلقت الناقة اذا لم يكن لها عقال اي اذا رفع عن الابل القيد عن المعنى في الشرع الى رفع قيد النكاح فان المرأة قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل بمعاني الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا مشابهة بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل عتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل في وسعه ازالة الملك فيجاب من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك هي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معدودة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام كما في فصل الاقتضاء انه مجاز في الاسناد حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك كما في الوجهين ضعيفا لانه فهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا ازالة الملك والتخليص عن الرق لا ايهم اسناده حقيقة الا الى المالك ما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا يدل اثباته بنقل وسماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بالاخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى المعنى الغير المناسب للمعنى الحقيقي منه على ان الاظهر ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليه النقل الشرعي قوله يرد عليه فيجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي منشأه اثبات القوة المخصوصة على هذا بل المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا فاستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا توجب تلك الثمرة لخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل عتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فساغ لذلك فيما نحن فيه لانه لو جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك عينا كان يجعل مجازا عن اثبات العتق عليها لم يمكن فيه بان العتق يثبت بازالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي هو ازالة الملك قوله

المناسبة

121

١٢٢

[illegible]

متعلقه صفحه ١١١ قوله

[illegible]

متعلقه صفحه ١١٦ قوله

[illegible]

الا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا تعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب ؞ اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل مبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ؞ ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد واليست ؞ اي ازالة الملك ؞ لازمة لها ؞ اي لازالة القيد ؞ فالصحيح استعارة هذه اي ازالة القيد ؞ لتلك اي ازالة الملك بل على العكس ؞ فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد ؞ كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع ؞ فينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة ؞ وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور وهو ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ؞ ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة ؞ جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله ؞ لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله لا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة بالفظ المذكور ؞ بل لان المنفعة معدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا المجاز عنها ؞ فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان يصح ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما يباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح ؞ ؞ ؞

قوله للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل قوله فالجواب اي لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق ازالة القيد على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس تحصيل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وحمله هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا اجارة الحر يعني لو قال الحر بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة حتى لو ترك واحدا من القيود ينعقد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك لعشرة شهر العمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا لكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لان ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بمنوشة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالعلو

۱۲۳

قوله وهو سبب الربح ... قوله عن المتشابه ... قوله فلا یفیده الا بالقرینة ... قوله ... فصل بالمراد ... قوله ...

واعلم ان تعبیر الاسماع فی انواع العلاقات لایخلو فان انواع الاستعارات اللطیفة من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق علی الانسان الطویل دون غیره فانا لا نشترط المشابهة فی اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقیقة فی حق التکلم عند ابی حنیفة رح وعندهما فی حق الحکم فعندهما التکلم بهذا اللفظ لاکبر سنا منه فی اثبات الحریة خلف عن التکلم به فی اثبات البنوة والتکلم بالاصل صحیح من حیث انه مبتدأ وخبر وعندهما البنوة الحریة بهذا اللفظ خلف عن البنوة ان لو صح فلابد من امکان الاصل وهو البنوة لیصار الیه ایضا فالکلام فی الحکم الذی ثبت بهذا ...

اتفق العلماء علی ان المجاز خلف عن الحقیقة ای فرع لها ثم اختلفوا فی ان الخلفیة فی حق التکلم او فی حق الحکم فعندهما فی حق الحکم ای الحکم الذی ثبت بهذا اللفظ بطریق المجاز کثبوت الحریة مثلا بلفظ هذا ابنی خلف عن الحکم الذی ثبت بهذا اللفظ بطریق الحقیقة کثبوت البنوة مثلا وعند ابی حنیفة رح فی حق التکلم فعند بعض الشارحین فسروه بان لفظ هذا ابنی اذا اراد به الحریة خلف عن لفظ هذا ابنی اذا اراد به البنوة وبعضهم فسروه بان التکلم باللفظ الذی یفید المعنی بطریق المجاز خلف عن التکلم باللفظ الذی یفید ذلک المعنی بطریق الحقیقة ... فان لفظ هذا ابنی خلف عن هذا حر ای قائم مقامه ... الاصل وهذا صحیح لفظا ... لکن العبد الثانی الیق بهذا المقام ... ان المجاز خلف عن الحقیقة بالاتفاق ولم یکن الخلاف الا فی جهة الخلفیة فیجب ان لا یکون الخلاف فیما هو الاصل وفیما هو خلف بل الخلاف یکون فی جهة الخلفیة فقط فعندهما هذا ابنی اذا کان مجازا خلف عن هذا ابنی اذا کان حقیقة فی الحکم ای حکم المجاز خلف عن حکم الحقیقة وعند ابی حنیفة رحمه الله هذا اللفظ خلف عن عین هذا اللفظ لکن بالجهتین فعلی کلا المذهبین الاصل + هذا ابنی والخلاف فی الجهة فقط فعندهما من حیث الحکم وعنده من حیث اللفظ ولو کان المراد ان هذا ابنی خلف عن هذا حر

من المثالین ... الاستعارة فی الطلاق ... الاستعارة ... الطلاق ... عن ... والاستعارة فی الطلاق ... الاستعارة ... ان الاستعارة هی اطلاق اللفظ علی اللازم الخاص الذی ... علی الملزوم ... الاستعارة ... الانسان ... واطلاق الهبة علی النکاح ... الملک المتعة ... بالمجاز باعتبار السببیة ان یکون المعنی الحقیقی سببا للمعنی المجازی ... ذکره ... وهذا الاعتراض ... ان ملک المتعة عبارة عن ... النکاح ... النکاح ... مقصود ... اثبات ملک المتعة فی المحل ... الطلاق ... قوله ... المجاز ... العلاقة ... المعلوم اعتبار نوعها فی استعمال العرب ... فی آحاد المجازات ... الاستعارات ... اهل اللغة ... الکلام ... المخالف ... استعارة النخلة للطویل غیر انسان ... الطلاق ... للسببیة ... استعارة النخلة للطویل غیر انسان ... الاستعارة ... المشابهة فی اخص الاوصاف ... استعارتها للانسان الطویل ... قوله مسئلة الاخلاف فی ان المجاز خلف عن الحقیقة + +

قوله ...

فالخلاف یکون فی الاصل فعندهما الخلف فی جهة الخلفیة فقط و الامر الثانی ان فخر الاسلام رح قال انه یشترط صحة الاصل من حیث انه مبتدأ و خبر موضوع للایجاب
بذریعة و قد ذکرنا انه مبتدأ و خبر و تعذر العمل بالحقیقة ای بالمعنی الحقیقی فصحة الاصل من حیث انه مبتدأ و خبر و تعذر العمل بالمعنی الحقیقی مخصوص بهذا ابنی
فاما هذا حر فانه یصح مطلقا والعمل بالحقیقة غیر متعذر فیعلم ان الاصل هذا ابنی مرادا به البنوة فی اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ و ارید به المعنی المجازی
هل یشترط امکان المعنی الحقیقی بهذا اللفظ ام لا فعندهما یشترط حتی یمتنع المعنی الحقیقی لا یصح المجاز و عنده لا بل یکفی صحة اللفظ من حیث العربیة لهما
ان فی المجاز ینتقل الذهن من الموضوع له الی لازمه فالثانی ای اللازم موقوف علی الاول ای الموضوع له فیکون اللازم
خلفا و فرعا للموضوع له و هذا هو المراد بالخلفیة فی حق الحکم فلا بد من امکانه ای امکان الاول و هو المعنی الموضوع له لتوقف المعنی المجازی علیه
وایضا بناء علی الاصل المتفق علیه من انه یشترط صحة الخلف امکان الاصل کما فی مسئلة مس السماء فان امکان الاصل فیما یشترط لصحة الخلف و صورة المسئلة
ان حلف لیقولن الیه لا مسنی السماء یجب الکفارة لان الکفارة خلف لحنث البر فی کل موضع یمکن البر یتحقق الیمین و یجب الکفارة ففی مسئلة مس السماء البر هو مس السماء ممکن
فی الشرع کما کان للنبی علیه السلام مس و ان حلف لاشربن الماء الذی فی هذا الکوز و لا ماء فیه لا یجب الکفارة لان الاصل و هو البر غیر ممکن فالمستشهد
بها ان مسئلتان و الفرق الذی بینهما و انما لم یذکر فی المتن مسئلة الکوز لان المتبادر فی کتبنا ذکرهما معا فکل منهما ینبئ عن الآخر. قلنا
موقوف علی فهم الاول لا علی ارادته اذ لا جمع بینهما ای الحقیقة و المجاز و المراد المعنی الحقیقی و المجازی فیها ای فی الارادة فاذا لم
یتوقف علی ارادة الاول لا یجب امکان و حیث توقف علی فهم الاول و فهم الاول مبنی علی صحة اللفظ من حیث العربیة یکفی صحة
اللفظ من حیث العربیة

ای فرع لنا بجهة ان یعتبر الاصل الراجح المقدم فی الاعتبار و انما الخلاف فی جهة الخلفیة فعندهما الحکم حتی یشترط فی المجاز امکان المعنی الحقیقی بهذا اللفظ و عنده التکلم حتی یکفی
صحة اللفظ من حیث العربیة سواء صح معناه او لا فنقول القائل هذا ابنی للعبد المعروف النسب مجاز اتفاقا ان کان اصغر منه سنا و ان کان اکبر فعنده مجاز حیث
به العتق لصحة اللفظ و عندهما لغو لاستحالة المعنی الحقیقی و هو ان یکون الاکبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله فالخلاف یعنی عندهما الاصل هذا ابنی لاثبات البنوة و الخلف
هذا ابنی لاثبات الحریة و کذا عنده علی التفسیر الثانی لکلام الامام فلا یقع الخلاف الا فی جهة الخلفیة و اما علی التفسیر الاول فالاصل عنده هذا حر فیقع الخلاف فی تعیین
الحقیقة التی هی الاصل و الفرع و انه غیر منحصر علی جهة الخلفیة و هذا معنی قوله فالخلاف یکون فی الاصل و الخلف ای فی تعیین جمیعهما فی کل واحد منهما اذ المجاز الذی هو الخلف
انما هو هذا ابنی لاثبات الحریة بلا خلاف علی کلا التفسیرین لا یقال قد سبق ان معنی الخلفیة فی الحکم ان الحکم المجازی خلف عن الحکم الحقیقی فعندهما الاصل ثبوت النبوة
والخلف ثبوت الحریة و عنده الاصل هذا حر و الخلف هذا ابنی مجازا فیقع الخلاف فی کل من الاصل و الفرع لانا نقول هذا لازم علی التفسیر الثانی ایضا لان الاصل عند الشیخ
حقیقة بل التکلم به و هو هاهنا ثبوت النبوة و التحقیق ان الاصل و الخلف هما اللفظان اعنی الحقیقة و المجاز و النزاع فی ان هذا الخلف عن ذلک فی حکمه او فی التکلم به و ما ذکره من ان
الحکم ذا ثبت عن حکم ذاک اخذ بالحاصل و توضیح للمقصود و نعلل التفسیر الاول یکون الحقیقة التی هی الاصل عنده مغایرة لما هی الاصل عندهما بخلاف التفسیر الثانی فانه لفظ واحد
عندهم جمیعا و انما الخلف علی التفسیرین قوله فصحة الاصل من کلام المص لم یتل جواب شرط الواقع فی کلام فخر الاسلام و هو قوله وجب المصیر الی خلفه احترازا عن الغاء الکلام
لحصول المقصود و بدونه و هو انه جعل الاصل ما صح تکلما به و لتعذر العمل بالحقیقة و ظاهر انه انما یصدق علی هذا ابنی لا علی هذا حر قوله لما اشتهر فی مسند العالم ان الحکم هو المصدر نفس
اللفظ فاعتبار الاصالة و الخلفیة فی المتکلم اولی و فی مسند الا ان الحقیقة و المجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة و الخلفیة فی التکلم الذی هو استخراج اللفظ من
العدم الی الوجود اولی و ذکر المص رح فی مسند الا انما یلائم کلام اهل العربیة من ان مبنی المجاز علی الانتقال من الملزوم الی اللازم فلا بد من امکان الملزوم لیتحقق الانتقال منه و اجاب
بان الانتقال منه یتوقف علی فهمه لا علی ارادته و الفهم انما یتوقف علی صحة اللفظ و کونه بحیث یدل علی المعنی لا علی امکان معناه و صحته فی نفسه ثم لا یخفی ان المجاز الذی لا یمکن صحة معناه
الحقیقی فی کلام البلغاء اکثر من ان یحصی بل و فی کلام الله تعالی ایضا قوله لان الاصل و هو البر غیر ممکن فان قیل هذا ظاهر البر فیما اذا لم یکن فی الکوز ماء و اما ان کان فیه ماء و صب
فالبر ممکن باعادة الماء فی الکوز فینبغی ان تبقی الیمین منعقدة کما اذا حلف لیقتلن فلانا و هو میت لامکان اعادة حیوته و کما اذا حلف لیقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا

۵۳ قوله المشهور فیما ذکره هو ذا ۱۲ فی مسند الاعادة اجیب عنه بان المقصود و ان کان هو الحکم لکن الافادة بهذا اللفظ هو المعنی لا بدونه وفیه تامل ۱۲ قال المص رح بناء علی الاصل المتفق علیه لان کلامه هاهنا یدل علی ان الاصل عندهما نفس المعنی الحقیقی وقد سبق ان لیس الاصل کذلک عنده الی آخره فلیعتبر ...

فاذا علم الاول اعني ارادة تعلم ان المراد زيد وهو مقصود من كلامه فان هذا المعنى لازم للنبوة فيجعل اثر العتق فشار من غير قرينة لانه يقتضي العتق قبل ما يأتي لانه يقتضي المنادى المقصود بهذا الاسم الخاص معنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فشان الاستعارة ان يقع اولا في المعنى ثم بواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسطه هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا يخفى ان الاستعارة تقع اولا في المعنى التحقيقي الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه. ولعله لا يصح لانه موضوع له.

ابتدا يمين في انه لتعدد مرة ثم ان في النظر وهذا المراد وهو اعني ذلك اليمين كما لا يقتضي ذكر بالي معرفة التعدد ابي مسألة قتل الميت قلب الحجر فاليمين التعدد ابتداء على التعدد وفي وجه لا على الامكان الحلول ولم يعقد اليمين على ما كنت فاشلقوا في ذلك كما انعقدت على حيرة نجد شاء الله تعالى في تحصيل ابدا حلف مع اعلامه بموته لانه على التقدير لكن لا يكون الكلام الذي لا يكون وقت اليمين ولا يقدر الشرع الى المذنبي الى ان خلق الله فيه كما يقدر فان قيل شخص بان احياه الله تعالى الا ان الكلام الذي في ذكره اشارة الى الموجود تكون مشاراً اليه ولقدمه شرعا فحقيقته محدوده منهم القضايات ذهني بالمحمود والمعدوم قوله فاذا علم الاول اكثر من المشار اليه بالارادة تمنع دارى الكلام او المذموم من ذلك عقليا يكونه موجب للعتق ان كبر سنا منه يتمالا يعلم ان المراد الازمة مادى يلزم وضعا فاما العتق من قبل الملك على انه مجاز حيث استعار على من هو اصغر كبير بالاسم الكاف الظاهر مشهور حيا الحق من جهة الملك وجوب الابن القوى فاشهر مذهب بعضهم انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب وهي اذ ذاك متأخر عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في عارض ذات وصفين ليثبت الى آخر وجود الاان اصر عدل من ذلك لان اثبت معنى الابتداء في الاكبر سنا لم يثبت بالنبوة فلا يكون سببا عنها بالسبب لا يطلق على السبب قوله جعل اقرار الجواب سؤال مقدر تقريره حالة لا رابطة لها في المعنى لانه جعل مجاز الاقرار بالحرية فالمسئلة المذكورة هو انه عتق على من هو اكبر منه فانه لا اثبات ولهذا يطلق بالكسر والفرق لانه قبل العتق باشره وان جعل مجاز الاقرار فهو كذب بحكم يقين بان عتقه بالبينة تحصيل الموجب من جهة السيد متى لا اقرار يطلق ولها الحمل دليل الكذب بكيفية اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار المستعمل فيما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان مجازا فان قيل بالاعتاق لم يوجد بهذه الصيغة بالاقرار فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء لا ديانة بالاشراء ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم منه كما لو نقدير ان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلابد من البينة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين المراد الاخوة ابا او اما قلنا احتمال العبد فيها لاحتمال لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق وهو فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي فانه مشترك فان قيل يجب ثبوت الحرية فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر سنا هذه بنتي قلنا الحرية لا تثبت على الحرة لان حكم النسب ليس الا الملك بعد ثبوته بل انه لا شارح للمجازية من الاصل ذكره في الاحمد هذا الصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على الفساد من حكم البنوة لبطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يعتق ذلك بالعتق فان قيل فما قال العبد هذا ابني يجب ان يعتق اشتد للعمل بالحقيقة تعين المجاز فلا يصح التكلم لاستحضار المنادى بطلب اقباله الصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يحتاج الى تصحيح الكلام باثبات وجه مجازي والمجاز في خلاف الخبر فانه لتحقق المخبر به فلابد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر لاستعمال اللفظ الحر موضوع للعتق وهو الاستقاط للرق فيقوم مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبده حر يعتق قوله فان الاستعارة تقع اولا في المعنى مثل الى المذهب المرجح في التحقيق ان الاستعارة مجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الاسد باسد الى المستعير الهيكل المخصوص الرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على الاستعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو الذي له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل المخصوص وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو الذي له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة وهو الرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع للقسم الاول يكون استعماله

فان قيل قد ذكر في علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد فلان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل نعم الا ان القصد الى التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا انحذف المشبه نحو رايت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا لواسطة القرينة لكنه غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة ¤ اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها في التشبيه لا العتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا انه رده علينا مذهبهما الا ان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي ¤ قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل ¤ هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي واضحة استعير الناطقة للدلالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وههنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة في الافعال انما تقع فيها تبعية ووقوعها في المشتق منه وسياتي قريبا ¤

في الشرح ... سائر الاستعارة غير ... لعدم جريان الاستعارة في الاعلام مبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية باعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو المالك غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو المالك غاية الجود لا في ذلك الشخص المعهود فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف رح من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل الا على معنى ... لا استحالة ثم لفظه ... فيه نظر لان العلم دال على اسناد العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالانسان الشجاع الى الغير الا انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لان المنقول المعنى الذي يستعار او المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به الا ... الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور للنوع مختص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول العلم ... كان علما او غير علم جازت استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد فهو ليس باستعارة عند المحققين تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق ¤ وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم اورد فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على مثل زيد اسد ليس استعارة لما فيه من دعوى المستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي وهو مذهب ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مع ادعاء دخول المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ... مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امر ... قوله لهذا عين مذهبهما فيه بحث لان ... على هذا عدم القصد الى دعوى المستحيل وعندهما عدم الاستحالة فعين احدهما عين الاخر صح

ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على وفق الفهم الراجح وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسداً يرمي استعارة ليس بتوجيه والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد اسد تشبيه لا يستعمل لقصد الخيلات رأيت اسداً يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ او تجري في الاسماء المشتقة اضعف من الاول وتوهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب ان احدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم اذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز على تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس

قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي منه

قوله يجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت اسداً يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كنا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم منهم من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقاً وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رأيت اسداً يرمي ان الاول يشتمل على حكم يتعلق به التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتعين الخبر يكون محمولاً او مستقيماً فيتعين نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستعارة بخلاف نحو رأيت اسداً يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصد الى القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما كان الخبر جامداً وما اذا كان مشتقاً بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات معنى قيد لشيء ثابت له ولم يعرض بالذات للاول لان الكلام المشتمل على المحال انما هو المحال المقصود ولم يقصد فلا بد من التأويل لان الاستعارة في المشتق مثل موجود في مثل استعمل لقصد الحكم الى زيد وتكلم به مع لان المحال يجوز ان يكون للاغراض والاعتبارات اللطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين اثبت معناه وبين اثبت قصداً ثبات المحال باطل قطعاً من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان وما سمي قلب الحقائق ليس الا تبديل اسم على انقلاب الحقائق ومعناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته كجعل الممتنع ممكناً ما تقرر من كلام المصنف على حقيقة الحال ان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه بحيث يكون الكلام خلواً عن المشبه مما لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكوراً لفظاً كما في زيد اسد وتجلى منه اسد ولقيت به اسداً او تقديراً مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه يعني مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد والا فقولهم الحال ناطقة اذ نطقت الحال كيف لا استعارة فيها لان المشبه متروك بالكلية وهو الا له التي شبهت الحال الناطق بها في المشبه اسد قوم آخرون ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لان لا حاجة الى التأويل الاول بالمشتق ولان مبناها على تشبيه العبد بالابن في شرف العتق الدال على تشبيه العتق بالمنهى ولا يكون استعارة وتبعيته الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازاً كما هو مصطلح بعض اهل البيان ومن يقول هو استعارة بتفسير المجاز لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لينتقر الى تقدير اداة التشبيه ويسمى قولهم زيد اسد على ان الخبر مجاز والمشبه مذكور ايضاً بتفسيرهم ذلك في مقام التشبيه فهذا ابني استعارة وهو مشتق من حيث انه كالابن في ترك المشبه والمسلك عليه اسم المشبه به

مسألة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لانه انما يستعمل لاحد الدواعي الذي يأتي من بعده وان لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان يستعمل المتكلم الكلام ويراد المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من المبالغة ما ليس في الحقيقة وفي كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات ونظيره قوله عم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد الطعام اجماعا فلا يستعمل غيره عنده ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه

الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

قوله مسألة المجاز المقترن بشيء من ادوات العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك الا اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية والمجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يقدر على التأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب العمل بالمجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واهماله والانقطاع عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب الوضع ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيتقدر بقدر ما يصح به الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل فضلا عن الجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع الافراد ومراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يقصد الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر قوله مسألة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وهو ان كان للفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ الموضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على

فلا يمس محل المس مع وجود المس اذا اوصى لمواليه لا يراد غير الخمر لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه ولانه اريد بهما وثبت الى ملامسة الحسن باليد بقوله تعالى او لامستم النساء الا ان هو عين يعود والمجاز مراداً مجازاً على ان لفظ الموصى حقيقة في الموالي الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لم يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق .

اي ممنوع عليه لاستلزامه حيث ان الدليل لم يعرف من انه لم يجوز ولم يثبت انه لا يستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي معا الاعنى الحقيقي والمجاز سے يجوز ذلك في جميع الصور متبادر الصلوة بسم اسمين على الكل لو لم يقبل به مشهور بان يكون الكل موجوداً تحققاً في اسم احداً من الجزء ويمتنع استعمال اللفظ من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبار معنى واحد محله ثم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم التحقيق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو لما بينه اذا لم يثبت كانت عموم المجاز على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجاز تابع على امر لا تابع مرجوح والتبعية للمتبوع فلا يصير به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود المانع الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة الاصل للمعنى والمعنى المجازي بمنزلة العارية من اصل مالك الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومجازا الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة يوجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعمال المعنيين حقيقة لاحدهما مجازا للآخر لا يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر لا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى للاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ في المعنى اللفظ من غير قصد الى استقرار وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان الحقيقة من القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا ان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيناسب في الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ويكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهو محال قلنا الموضوع وهو المعنى الحقيقي وحده ويجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان قياسا للحكم بطريق القياس فباطل لان الاشتراك في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال نظرا الى حصول المشخصين في مكان واحد لتشبثه كل منهما بتمامه مع عقلا فمن اين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين وما بيناه مستند ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون ان ثبت فيها بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو الموضوع له . قوله فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة الاول انه لا يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فقصده المراد بها المس باليد ولا يصح التيمم للجنب اصلا والاجماع من عهد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب لسابق خبره لا يقال هو مخالف للاجماع الصحابة رضي على ان المراد الوطي ويحمل تيمم الجنب او المس باليد ولا يحمل ذلك كما لا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون

١٣٠

١٣١

قوله اي ما ارادوه فلان اولادنا به وليسوا من ضمنهم لوصية لهنا به ودون بني بنيه آه دخول بني البنين في الامان في قوله منوا على اولادنا قدس الامان لحقن مع سيد الشبهات وفي بنوه تسمية رواتيان والاصح فيما ايضا انهم لانهم ليسوا اولادا حقيقة في داره ولا ينبغي له ان يسمى حيث يحنث كيف وكل نعد من باب الشرح الاز ماسكر مما سال من اي انهما ليسا ابن مجازية لانها ولهذا لو نفى ما يضع قدمه في دار فلان يحنث لان دخلها حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا فيها حقيقة والباقي بطريق المجاز لما تعلق في لا يضع متعلق بقوله لا يحنث مع الجمع على المجاز لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد انه لا يضع القدمين في الدار باقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن الدخول الذي هو المجاز في الاشتمال على ما يكون

لونهم من ستقامته من بعد قوله ان نظرنا بعين التحقيق يسمى هنا قولهم ان لا يتيقن بالمعنى الحقيقي قول الرد ان الحقيقة هنا مراد المجاز ذكره في المفرد كما هو هو بها حقيقتا ملاء وفي ابن ستارات لو اذا تكملت بشيء في الدار بسهل انه يجب لمعنى في ذكره هذا بسهل من حاجة او شيئه فان قيل لم لا يجوز ان يراد المجاز مطلق اللبس لنشامل الحقيقي والمجاز فيصبح مطلق الحنث مثبت الحكم في الحقيقي بطريق عموم المجاز قلنا ذلك موقوف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا قرينة ولم يعلم ذلك من الحنث واما في مسئلة الاستيمان مجاز فالحقيقة لانه مع تحقق المجاز الاول لان سمي حقيقة في بعضه لان اضافته الحقيقي يعني في الحقيقة مقابل المجاز باعتبار لفظه كالمكتوب له بالنهي في باعتبار المعنى المجاز في مسئلة الجد لا يتحقق فيه كونه من باب النفي في الجد ما الفعال المولي لحقيقة الحق من دون الاصل وفيه ليس كما في حق الحق اذ من ثم من جهة ووجهه المعنى الاول الاصل في المجاز كالاضافة الحقيقية والمجاز في الاستيمان الحق هو قابل حيث يسمى المولى لانه قوله كما اوصى بولد فلان اوهو المراد في قوله في ابناء واولاد والصلبية كما في ابن الابن فلو اوصى بما بيانه ذكر الاناث يستحق الذكر والانثى سواء الاناث عند ابي حنيفة ان الاناث خاصة فلا شيء لهم ولو كان الابناء والانات وحق الانات خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله لان الجمع ببعض الجمع المجاز حيث يطلق على الجمع الا عن الذكور والاناث والصلبية مستقلة او فروعه وان كان له ولد واولاد ابن قسمة بين الصلبية وحصة اخرى فانه يمتنع تقديم الاناث الاناث والاطلاق على بني الاولاد لا يجوز كلاف الحقيقة على ما قال فكذا امنوا على اولادنا او امنونا او ابنائنا حتى ان سببا ان بني الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله كما في رواية القياس لكنه المتعلم منه كما في رواية الاستحسان فاجيب ان حمل الامان ايام ليس من جهة المال بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان يتبع بيان الحرب فيثبت على الشبهات وانما الابناء تبعا في جميع الفروع وشمل ابنه آدم وبني آدم فيحمل عليه وقوع شبهة ثبت بها الامان بخلاف في الخلفة وفي الطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على آبائهم الامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لان الحاجة تعامل ابنا سيما اتفقا فيحمل على الدليل الضعيف الذي هو مجاز الا فيه رواية الحقيقة على ما قاله فانها تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لان لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا حقيقة لان وضع الشيء في الشيء هو جعل فيه انه الظرف لما كتبت الرجل في لبس في وضع المسند الحقيقي مهجور اذ ليس المراد وضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده في خارج الدار لا بقال عرفا انه وضع القدم في الدار وفي هذا قوله اذ ليس المراد ان يقوم ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس هنا ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم والشرط عدم اشتراطه الحقيقة كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت لا ان من افراد معناه الحقيقي يلحق الداخل حافيا انه ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف الداخل منتعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة مهجورة حتى لو نوى يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه حقيقة مهجورة في الفعل لانه يصح غير مهجورة بخلاف حقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم وما دخل لم يحنث كذا ذكره فان قال رحمه الله كن قاهر قوله في العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في معنى الدخول

ويراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز لقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها ٭ وهي تعم الملك الاجارة والعارية لا النسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا ٭ اي لا تراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث ٭ اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره صورة المسئلة اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه ٭ يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله ٭ فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا انسب الى ظرف الزمان في لغة يقتضي كونه ٭ اي كون ظرف الزمان ٭ معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار ٭ لان النهار اولى وان لم يمتد ٭ اي الفعل ٭ كوقوع الطلاق ههنا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد الآن اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك لان جزء من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة

قوله ويراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا القيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح بذلك في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو الصحيح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما استوعب من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان غير الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون بين مطلق الآن وبين اليوم تحقق العلاقة وهو كلام المحيط يشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشائخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في جامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة تكلمت حلوة وغير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه يجعل كالعين الممتد بخلاف التكلم فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه لعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تعلقه ...

١٣٣

لانه يريد بالمنذر بعبارة فيثبت بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بقولهم قال لله
علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول بحتى ولم يصم رجب القضاء وكونه تمه ولكفارة بتلك ويمينا فهذا اثمرة الخلاف واذا كان
نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وهذا دليل على قوله لا يرد تحريم ثبت
اذ يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين بقوله تعالى لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان شراء القريب تحرير بصيغته او بصيغته
تحرير بموجبه فتامل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل اليمين موضوعة لانه نذر وموجب هذا الكلام اليمين الاول والموجب اللازم المتاخر
فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له هذا ما وقع في خاطري الآن وبه قوله يرد
عليه ان كان هذا وجه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما في شرى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن جمعا بين الحقيقة والمجاز
معيار الصوم يتقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يتقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء
اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل بتقدير في لا تضمينه وحاصله ان اذا معنى لا ينصرف على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى فيما اذا امتد
ودهره واذكره المص وحسن الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم
في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم احد ونحوه ولكن
يالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يقدم زيد وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والتنبيه على الغفلة
القرائن تنافي الامثلة المذكورة على ان الاحتجاج في حمل اليوم في الاول على بياض النهار يعلم بالحكم الى غيره وبدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت كوصيله ليقيد اليوم
من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس قلنا ان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد وان اريد
الامر وعدمه فهو غير مستقيم بالكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو مستمر كذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا فانا ريد في الطلاق والعتاق فوقوعهما انه لا فائدة
في تقييد ان يشرع مع كذا ونفيها بالزمان اذ لا يقبل التوقيت مدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما ويومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد
توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وهذا دخلت الليلة قلت ليس هذا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه جعله امرا
بيدك يومين حتى انه يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع بالارادة من الليل قوله لا يراد بالمنار اي في الحنطة
مع انه يجزي اذا قال فلان بالكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل في الحنطة يعم كلها او اكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه لانه عنده يحنث لا خبز ونحو من
الدقيق وقيل يحنث بعنده محمد رح والحقيقة اكل الحنطة فهو ان قيح او اكل على نفس الحنطة بل مجاز في المراد فيصفها قوله يدل على صوم رجب قيع في عبارة فخر الاسلام رح
غير مقرون الحملية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يلي شعبان يمين وهذا على ستة اوجه لان القائل لا يخلو اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر فقط لا اليمين او
بمعنه او ينوي اليمين مع نفي النذر او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف والبهما الاشارة
بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان
مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء فالنذر حقيقة في النذر
لانه للعموم وخاصته ولهذا اتوقف على النية بخلاف اليمين فاما ههنا جمع بين الحقيقة والمجاز فتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونه موضوعا لذلك يمين بموجبه
لانه احتمال يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح اعني الترك لصوم مثلا ان ايجاب الشيء يوجب المنع عن
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة في تحريم النبي صلى الله عليه وسلم ارية او العسل على نفسه يمينا فحلله تقرير المص رح المراد
هو نفس اليمين وقيل ههنا ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو حرمة الترك في نفسه

ویمکن ان یقال ؎ فی جواب ہذا الاشکال ؎ لا جمع ہنا فی الارادۃ لانہ نوی الیمین ولم ینو النذر ؎ لکنہ یثبت النذر بالصیغۃ والیمین بارادتہ ؎ لان الکلام موضوع للنذر وہو انشاء فیثبت الموضوع لہ وان لم ینو وحقیقۃ ہذا الجواب انا نسلم ان الیمین ہو المعنی المجازی لکن فی الانشاآت یمکن ان یثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی فالحقیقی بمجرد الصیغۃ سواء اراد او لم یرد والمجازی ان اراد فہذہ المسألۃ تنقسم اقساما فان لم ینو شیئا او نوی النذر فقط او نوی النذر مع نفی الیمین کان نذرا فقط عملا بالصیغۃ وان نواہما او نوی الیمین فقط فنذر ویمین اما النذر فبالصیغۃ ولا تاثیر للارادۃ فیما نواہما واما الیمین فبالارادۃ وان نوی الیمین مع نفی النذر فیمین فقط وہذا الذی اوردتہ اشکالا ہو قولہ ؎ فان قیل یلزم ان یثبت النذر ایضا اذا نوی الیمین ولیس بنذر ؎ لان النذر یثبت بالصیغۃ فیجب ان یثبت مع انہ نوی انہ لیس بنذر فاجاب بقولہ ؎ قلنا لما نوی مجازہ ونفی حقیقتہ صدق دیانۃ ؎ لان ہذا الحکم ثابت بینہ وبین اللہ تعالیٰ فاذا نفی النذر یصدق دیانۃ فیما بینہ وبین اللہ تعالیٰ ولا یدخل للقضاء فیہ حتی یوجبہ القاضی ولا یصدقہ فی نفیہ بخلاف الطلاق والعتاق فانہ اذا قال اردت بہ المعنی المجازی ونفیت الحقیقی لا یصدق فی القضاء لان ہذا حکم فیما بین العباد فقضاء القاضی اصل فیہ ؎ مسألۃ لا بد للمجاز من قرینۃ تمنع ارادۃ الحقیقۃ عقلا او حسا او عادۃ او شرعا وہی اما خارجۃ عن المتکلم والکلام کدلالۃ الحال نحو یمین الفور او معنی من المتکلم کقولہ تعالیٰ واستفزز من استطعت فانہ تعالیٰ لا یامر بالمعصیۃ او لفظ خارج من ہذا الکلام ؎

اذ لا نذر الا الواجب بنفسہ فضلا عن النذر بتحریم المباح بواسطۃ موجبہ ای حکمہ ودلالۃ اللفظ علی لازم معناہ لا یکون المجاز الا لم یستعمل فی اللازم ولم یرد بہ اللازم مع قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ الموضوع لہ لان الحقیقۃ ایضا تدل علی جزء المعنی ولازمہ بطریق التضمن والالتزام ولا یصیر بذلک مجازا افہم الجزء او اللازم قد یکون من حیث انہ نفس المراد فاللفظ مجاز وقد یکون من حیث انہ جزء المراد او لازمہ فاللفظ حقیقۃ کما اذا فہم الجدار من لفظ البیت المستعمل فی معناہ وفہم الشجاعۃ من لفظ الاسد المستعمل فی السبع فالحاصل ان الصیغۃ حقیقۃ فی النذر لا تجوز فیہا والیمین لازم لہا فلا جمع وفیہ نظر لما سبق غیر مرۃ من ان معنی الجمع بین الحقیقۃ والمجاز ہو ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا لا کون اللفظ حقیقۃ ومجازا اذ کیف یتصور ذلک فی المجاز بشرط العدم ارادۃ الموضوع لہ ولہذا لعدل المصنف فی تحریر المبحث عن عبارۃ القوم الی قولہ لا یراد من اللفظ معناہ الحقیقی والمجازی معا فاذا اریدا المعنی الحقیقی للصیغۃ ولازمہ المتاخر کان جمعا بین الحقیقۃ والمجاز سواء سمیت الصیغۃ مجازا اولا قولہ ویمکن ان یقال فی جواب ہذا الاشکال یعنی اصل الاشکال المتوہم علی مسألۃ امتناع الجمع بین الحقیقۃ والمجاز لا الاشکال الوارد علی جواب القوم فانہ لا یندفع بہذا المقال لکن الجواب انما یصح فیما اذا نوی الیمین فقط واما اذا نواہما جمیعا فقد تحققت ارادۃ المعنی الحقیقی والمجازی معا ولا معنی للجمع الا ہذا فان قلت لا عبرۃ بارادۃ النذر لانہ ثابت بنفس الصیغۃ من غیر تاثیر للارادۃ فکانہ لم یرد الا المعنی المجازی قلت فلا یمتنع الجمع فی شیء من الصور لان المعنی الحقیقی یثبت باللفظ فلا عبرۃ بارادۃ ولا تاثیر لہا واعلم ان الاشکال المذکور انما وقع فی خاطر الشارح علی سبیل التوارد والا فقد نقلہ صاحب الکشف عن الامام السرخسی مع الجواب بوجہین الاول انہ لما استعملت الصیغۃ فی محل آخر خرجت الیمین من ان تکون مرادۃ فصارت الحقیقۃ المہجورۃ فلا یثبت من غیر نیۃ والثانی ان تحریم ترک المنذور یثبت بموجب النذر ولا یتوقف علی القصد لان کونہ یمینا یتوقف علی القصد لان الشرع لم یجعلہ یمینا الا عند القصد بخلاف تحریم القربۃ فان الشرع جعلہ اعتاقا قصد او لم یقصد ومن بدیع الکلام فی ہذا المقام ما ذکرہ شمس الائمۃ ان کلمۃ للہ تستعمل بمنزلۃ باللہ کما فی قول ابن عباس رضی اللہ عنہ دخل آدم الجنۃ فللہ ما غربت الشمس حتی خرج وکلمۃ علی نذر لان ذلک الکلام غلب فیہ الاطلاق فی معنی النذر عادۃ فیحمل علیہ فاذا نواہما فقد نوی بکل لفظ ما ہو من محتملاتہ فیعمل بنیتہ ولا یکون جمعا بین الحقیقۃ والمجاز فی کلمۃ واحدۃ بل فی کلمتین قولہ مسألۃ لا بد للمجاز من قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ المعنی الحقیقی سواء جعلت داخلۃ فی مفہوم المجاز کما ہو رای علماء البیان او شرطا لصحتہ واعتبارہ کما ہو رای ائمۃ الاصول قولہ او عادۃ یشمل العرف العام والخاص وقد یفرق بینہما باستعمال العادۃ فی الافعال والعرف فی الاقوال قولہ نحو یمین الفور ہو فی الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعیر للسرعۃ ثم سمیت بہ الحالۃ التی لا ریث فیہا ولا لبث فقیل رجع فلان من فورہ ای من ساعتہ ومن قبل ان یسکن قولہ لقولہ تعالیٰ واستفزز ای استزل او حرک من استطعت منہم بوسوستک ودعائک الی الشر فہہنا قرینۃ مانعۃ عن ارادۃ حقیقۃ الطلب والایجاب عقلا وہی کون ؎

۱۳۰

قوله وقيل معناه ... يمين ... وقيل ايجاب فان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وهو يمين ... وقيل المراد بالايجاب الوجوب

متعلقه صفحه ۵ سطر ۱۴ قوله

يلزم على هذا التقدير ان لا يكون ... اذا قال نذرت ان اصوم ... النذر واليمين ... المبين بخلاف التقرير السابق ان الامام ... الصوم لا في الامام ... قوله وقيل ... المباح لا ... قوله ... قوله ... متعلقه صفحه ... قوله اسم ... قوله فان قلت ... الاول ... الثاني ... قوله ...

كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون لبعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما الاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا بالنجس في الحكم تفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته فلما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب
الاتفاق لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز

الامر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر المبلين بالغواية باده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكين المأمور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن بالفعل حدان تجاري الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بالمخير فيه والمأذون هذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان بمن شاء اما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني اما ان تكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او غير الخارج قسمان الاول ما يكون بدلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية لبعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه لم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة الا ان يراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني الا يكون ذلك باعتبار اولوية لبعض الافراد وذكر ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلذا اعاده بلفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكر بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا نفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهية والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له اما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رح على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا لزم عموم المشترك والمجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة في الوضوء في كونه عبادة تفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا تفتقر كذا ذكره المصنف رح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية

نحو لا ياكل من هذه النخلة ولا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر او لا يضع قدمه في دار فلان او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان

وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه يصرف الى الجواب لان هذا الحقيقة مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة فتناول الاقرار والانكار اعلم

ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في المتكلم او يكون

من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر لاحق

يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة

الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون بعض الافراد ناقصا او زائدا

اتفاقا لان مقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء

وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعنييه وانما قلنا انه فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ويسلم فلان تقول في الحديث من قبيل الحذف

لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية وانما قلنا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل النية فيخص عنده بغير العبادة

البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع وقد بالغ فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والاجر عليه

هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا وانما قلنا فاوردنا الاشكال المشهور وهو ان يسلم

ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع ازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع للاثر الشرعي ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كالعلم

الحيوان للانسان والفرس وغيرهما واللون للسواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من المشترك في شيء فاجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني بقولنا

الاعمال بالنيات مجازا عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء ومصطلحات

المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد

ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كالنظر

بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى الافراد من نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة

مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه او نحو ذلك وهذا يتناول الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد يكون مجازا عن الحكم بمعنى الاثر الذي هو

الحكم بانه سواء تقدم هذا الوضع او لم يتقدم الا انه لم يكن لفظ الحكم حقيقة في اللفظ مجازا من الشيء الا من اللفظ قوله نحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى الحقيقة

الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمن الشجرة كالخلاف ولو حلف لا يشرب

من هذه البئر فان كانت ملاء فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه فيما الى

كرع في الماء اذا ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب ثم قيل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه فاكل

او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة

فان نفس اللفظ قرينة على انه لا يراد حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا لانه تعالى العبادة في المتعلق

او لجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى لا يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملك الموكل بنفسه والخصومة والانكار عند

ثبوت المدعي حقه يكون محظورا شرعا او هو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق وشرب البئر لا يقال ينبغي ان يتعين

الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور الانكار بالتعيين فيما كان المدعي محقا لا يقال الواجب عند

تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى الابعد كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة

وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم ترك الجواب فعين الجواب المخصوص منه فيجعل مجازا عن الاقرار الذي هو مناف له بل عما دل عليه القرينة كما هو الواجب

فیکون اللفظ اولی بالبعض الآخر فاذا قال کل مملوک لی حر لایقع علی المکاتب مع ان المکاتب مملوک حقیقة فیکون ہذا اللفظ مجازا من حیث انہ مقصور علی بعض الافراد وہو غیر المکاتب اولم یکن لبعض الافراد اولی فالحصرت القرینة فی ہذہ الاقسام فان قیل قد جعل فی فصل التخصیص کون بعض الافراد اولی من قسم المخصص غیر الکلامی وہہنا جعل من قسم القرینة اللفظیة فما الفرق بینہما قلنا المراد بالمخصص الکلامی ان الکلام بصریحہ یوجب فی بعض الافراد حکما مناقضا لحکم یوجب العام وکل مخصص لیس کذلک لایکون کلامیا فکون بعض الافراد اولی یکون مخصصا غیر کلامی بہذا التفسیر وہہنا یعنی بالقرینة اللفظیة ان یفہم من اللفظ بای طریق کان ان الحقیقة غیر مرادة وفی کل مملوک لی حر یفہم من اللفظ عدم تناولہ المکاتب فتکون القرینة لفظیة جئنا الی الامثلة المذکورة فی المتن فکل قسم من الاقسام فنظیرہ مذکور عقیب ذلک القسم لکن لم یذکر فی کل مثال ان القرینة المانعة من ارادة الحقیقة مانعة عقلا او حسا او عادة او شرعا فلنبین ہہنا ہذا المعنی ففی یمین الفور کما اذا ارادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق یحمل علی الفور فالقرینة مانعة عن ارادة الحقیقة عرفا والمعنی الحقیقی الخروج مطلقا وفی قولہ تعالی واستفزز من استطعت القرینة تمنع الحقیقة عقلا وکذا فی قولہ تعالی فمن شاء فلیؤمن لان التخییر وہو الاباحة مع العذاب المستفاد من قولہ انا اعتدنا ممتنع عقلا وفی قولہ طلق امرأتی ان کنت رجلا الحقیقة ممتنعة عرفا وفی قولہ علیہ الصلوة والسلام الاعمال بالنیات الحقیقة غیر مرادة عقلا وفی لا یاکل من ہذہ النخلة والدقیق حسا وفی لا یشرب من ہذہ البئر حسا وعرفا وفی لا یضع قدمہ عرفا وفی الاسماء المنقول لہ اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفی التوکیل بالخصومة شرعا فان قیل لانم ان المعنی الحقیقی ممتنع فی قولہ لا یاکل من ہذہ النخلة حسا لان المحلوف علیہ عدم اکلہا وہو غیر ممتنع حسا بل اکلہا کذلک قلنا الیمین اذا دخلت فی النفی کانت للمنع فموجب الیمین ان یصیر ممنوعا بالیمین وما لا یکون ماکولا حسا او عادة لایکون ممنوعا بالیمین ثم عطف علی اول المسألة وہو انہ لا بد للمجاز من قرینة قولہ فاما اذا کانت الحقیقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابی حنیفة رح المعنی الحقیقی اولی لان الاصل لایترک الا ضرورة وعندہما المعنی المجازی اولی ونظیرہ لا یاکل من ہذہ الحنطة ینصرف الی المتخذ عندہ وعندہما الی اکل ما فیہا مسألة وقد یتعذر المعنی الحقیقی والمجازی معا کقولہ لامرأتہ وہی اکبر سنا منہ او معروفة النسب ہذہ بنتی اما الحقیقة ای المعنی الحقیقی وہو البنتیة فی الفصل الاول ای فی اکبر سنا منہ فظاہر وفی الثانی فلانہا ای الحقیقة والمراد المعنی الحقیقی اما ان تثبت مطلقا ای فی حقہ وفی حق من اشتہر النسب منہ ای تکون دعوتہ معتبرة فی حقہما بان یثبت النسب منہ وینتفی ممن اشتہر منہ ولا یمکن ہذا ای ثبوت النسب من المدعی وانتفاؤہ ممن اشتہر منہ لانہ ثبت ممن اشتہر منہ او فی حق نفسہ فقط ای یثبت المعنی الحقیقی وہو النسب فی حق نفسہ فقط بان یثبت منہ من غیر ان ینتفی ممن اشتہر منہ وہو متعذر ای الثبوت فی نفسہ فقط لان الشرع یکذبہ لاشتہارہ من الغیر فلا یکون ای تکذیب الشرع المدعی اقل من تکذیبہ نفسہ والنسب مما لا یحتمل التکذیب والرجوع بخلاف العتق فی انہ لا یحتمل

قولہ ثم عطف علی اول المسألة وہو انہ لا بد للمجاز من قرینة قولہ فاما اذا کانت عطف ہذا البحث علی ما سبق من اشتراط القرینة فی المجاز لیتبین ان تعارف المجاز ہل یکون قرینة مانعة عن ارادة الحقیقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقیقة اذا کانت مہجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم یصر المجاز متعارفا ای غالبا فی التعامل عند بعض المشائخ وفی التفاہم عند البعض فالعمل بالحقیقة اتفاقا وان صار متعارفا فعندہ العبرة بالحقیقة لان الاصل لایترک الا ضرورة وعندہما العبرة بالمجاز لان المرجوح فی مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المہجور فیترک ضرورة وجوابہ ان غلبة استعمال المجاز لاتجعل الحقیقة مرجوحة لان العلة لاترجح بالزیادة من جنسہا فیکون الاستعمال فی حد التعارض وہذا یشعر بترجیح المجاز المتعارف عندہما سواء کان عاما متناولا للحقیقة اولا وفی کلام فخر الاسلام رح وغیرہ ما یدل علی انہ انما یترجح عندہما اذا تناول الحقیقة لعمومہ کما فی مسألة اکل الحنطة حیث قالوا ان ہذا الاختلاف مبنی علی اختلافہم فی جہة خلیفة المجاز فعندہما لما کانت الخلیفة فی الحکم کان حکم المجاز لعمومہ حکم الحقیقة اولی وعندہ لما کان فی التکلم کان جعل الکلام عاملا فی معناہ الحقیقی اولی قولہ او معروفة النسب قید الاصغر بذلک لان تعذر الحقیقة فیہا اظہر والا ففی الاصغر المجہولة النسب ایضا لا یثبت التحریم الا انہ اذا اصر علی ذلک فرق بینہما کما فی الاسرار والمبسوط قولہ بخلاف العتق کان الانسب ذکرہ عقیب بیان تعذر المجاز الفساد الحاصل من موجب البنوة

مسئلة

التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد بالمعنى المجازي هنا هو التحريم فان التحريم الذي ثبت به اما
ان يعلم انه بهذه منافى لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم من هذا اللفظ بالمجاز فاما ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم ان
التحريم ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك ايضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم
الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان
الحقيقة اما ان يثبت في حقه وحق من هو اكبر سنا وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هو اما ان يثبت في حق النسب فيستغنى عن الشرع لكذبه او في
حق التحريم وهذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ منافى الملك للنكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك لمنافاة ايضا والفرق بين
التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب يوجب الحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بالطريق المجازي فان
اذ اريد به الموضوع له الدال على المبدا بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار اقول اما قوله
اما ان يثبت في حق النسب او في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت
الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاما ليس منافيا للملك للنكاح بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع
له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بالطريق المجازي وذا يستغني ايضا المنافاة المذكورة واورده بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان
بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة فكان احسن مسئلة اذا ... الى المجاز

بالثبوت حق ... الملك ... الخ فلذا ... ثبت ... لان ... منافات للملك ... فاثبات ... الملك ... وثابت في ...
... ذلك ... التحريم الثابت بهذه بنتي ... التحريم الذي هو من اللوازم السببية فهو منافى لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته ...
التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ... هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته والحاصل ان التحريم الذي في وسعه ...
فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل ... قوله ... اسد ... فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع ... الكلام
من رؤية من الصفة بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ... من تقرير الكلام فخر الاسلام ... على عبارته في كتابه المشهور ... في الاخر ...
تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه ... اثبات الحقيقة في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام ... منافات للملك ...
الملك ... من الطلاق ... من حقوقه ... وكذا ... المجاز ... التحريم ... تعذر ...
...
... التحريم ... المدلول الحقيقي ... هذا الكلام ... الحقيقة ... الا لازم ... وعلى تقدير صحته
هذا الكلام ... فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله ان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك
فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق ... التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ... بل اشار الى ان دليل
تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته ... التحريم ... تعذر التحريم بطريق الالتزام على ...
عن قوله ... تعذر ... في حكم التحريم ... التحريم ... فخر الاسلام ... احتراز عن الترديد ...
فذلك اي التعذر في حكم التحريم ... كما تعذر في حكم اثبات ... لا نقول بل معناه ... في حق ... كما ... قوله والفرق ... اللازم من اللفظ
الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا ... اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما
اطلق لفظ الاسد ... في الشجاع ... على انه مدلول التزامي ... ثبوت الحرمة ... ثبوت ...

اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة اشيار المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهي يرمي في رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن روية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب وهو الحقيقة واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي + اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة منه بان يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه + او صلاحيته للشعر + اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا + او السجع + فاذا كان السجع والياء مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع + واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز ههنا استعمل لحبائل الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق + او معناه اي اختصاص معناه فمن ههنا شرع في الداعي المعنوي + بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رح لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل + او الترغيب او الترهيب + اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع + او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم + وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة + او تلطف الكلام + بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى الاستعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد + فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم + او مطابقة تمام المراد + بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام +

وللالتزام ايضا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رح والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي هو يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يحمل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما تتاتى بالمجاز وتفوت بالحقيقة فدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد هذا او تلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على الاختصاص لفظه لا ينافي ذلك وذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد اداءه +

أي لاجل أن المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد ويمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد أن تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة وبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كان القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا أن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة التفهم ليؤكد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي المجاز قد لا يمكنه في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فأصل المراد أن تصفه بالسواد وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن تذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده فتشبهه به أو تستعير له لتبين للسامع تمام المراد + أو غير ذلك بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة كتاب الايضاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فانه قد يكون غرضنا الاستعارة أيضا وفي فصل المجاز أن المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة بالاصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف + ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية وهي في أسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية لوقوعها في المشتق منه كما تقول

نزل تركيب ... الدالة عديمة ... لا تكس الدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لا تنبئ وبيان الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما تكون الدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء وافادة مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء ليعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح ولا الى ما يتوهم كما التزمه القوم ونبه به اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على أن فيه بحثا وهو أن أراد بالمعنى المقصود من لفظ الحقيقة أو المجاز كالحجة والعلم مثلا فالحاصل أن دلالة لفظ الموضوع له ليست تقع عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس ... ولو مع قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح ... ودلالة المجاز عليه أوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فحصل تدريجا أن الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري أولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل والمشتق منه مثلا يقدر ... للنطق الحال أو الحال بالنطق لكونها التشبيه لدلالة الحال بحق النطق فيستعار النطق للدلالة ثم يشتق منه ... للنطق بمعنى دلت والناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلامهم في التشبيه بالمشبه يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولما فيه كلام للطيب من تحرير تعميم ... فهذا الفصل لبيان أن الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا ... التشبيه أولا في متعلق معنى الحروف ثم تجري فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك في الحرف وعنى بالمراد متعلق معنى الحرف ليعبر عنه تعليم معاني الحروف حيث يقولون من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معاني الحروف ... والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات بمعانيها يعني أن معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر + فللموت ما تلد الوالدة + شبه ترتب العداوة على الالتقاط ...

الحال ناطقة اي دالة فاستعير الناطق للدال تبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه ٭ اي في الحرف ٭ كاللام مثلا فيستعار او لا التعليل للتعقيب ٭ فان التعقيب لازم التعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول او غيره ٭ ثم بواسطتها ٭ اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف + ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول ٭ وههنا نذكر حروفا فاشتدت الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقرار

على الولادة ترتب البيان الغائية التي للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام ومادة اللام بواسطة استعارتها لما شبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما شبه الهيكل المخصوص وهذا وضح الا ان الشارح اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب الاعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك الاستعارة يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع الاعم من ان يكون سبعا او انسانا فيقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له فيكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان مابعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باعتبار ماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا فمقصود او لا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون مابعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا وظاهره وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبه اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ماذكره الشارح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما يدل على ان المجرور بها سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة علية لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا الا ان يقال انه من حيث هي علة لا يقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول للذي هو غرض تعبير لترتيب المسبب ولو عرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية قوله وهو في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص فما هو مصطلح النحاة قوله وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني على ان وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني التي تبنيت الكلمة عليها وكتب ههنا فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني قوله الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وعمرو او في حكم نحو

سو وضع اسما لما هي بين الاثنين المختلفين كالالف بين المتحدين فاذا لم يكن جاء رجلان ولم يكن هنا اي رجل وامراة فادخلوا او او
وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين الصفا والمروة فوجب
الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحمله + اسے الترتيب وقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله لا يدل على ان البداية تعالى موجب لهذا الحكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم
او الاهمية او غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو
وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا وزعم البعض انها للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع

الماء زيد وعمرو ولي ذاتا نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك رح ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا على الترتيب اي تاخر الثاني عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة
اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك مجازا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو وتخاصم بكر وخالد والمال بين زيد
وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو في الاسمين المختلفين بمنزلة الالف في الاسمين المتحدين فكما
لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب فكذا في جاءني رجل وامراة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من الفعل السابق
اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا قبله او مقارنا ولا
يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون سلب التعليل اي لا يجب الترتيب في
غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون تعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب
الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة
القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء
هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر
فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة غسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام افعال
متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال العبد اذا دخلت السوق فاشتر
اللحم والخبز لم يفهم منه تقديم شراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل
بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس ايضا الغسل والمسح رخصة اسقاط لمكانه فهو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه يجوز ان لا يجب الترتيب
في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولكن يضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال مع دلالة الفاء الجزائية
على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم المبدأ على المعطوف عليه بالواو للقطع بدلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة
الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي الله عنهم بايهما نبدأ فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فاجاب
به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام بالالهام من
وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يقبل الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين

ذلك الثواب
المتعلق بالثواب ... الى آخره
الشبهة باتفاق ... وجود النية
الاولى بين ... الثواب فلا ... فلا والثاني
انه لا يقتضي الثواب ... اما الاول فظاهر والثاني
الى انه لا ... في العبادة
قوله وكلاهما ... في قوام الكلام ... يكون
قوله الاستغراق ... على الخلص ... في الاستغراق
فيكون الامر الاستغراق ... الاخبار
على ان ... الاصل ... علم الامر
فاذا ... فاما ان ... مقصود ... الاحكام
الاستقلال بافادة ... اقتضاص ... الحكم
يكون احد القيدين من الاستغراق اقتضاص في
بيان الاستفادة من الاول اقتضاص في
بيان الاختصاص ... والثاني
الحكم في النسبة ... في النسبة الخارجية
الاثبات في الثبوت ... فلا ... ١٢
اختصاص في الثانية ... اعتراض
... الافادة ... قصد الطاعة في العبادات
... والسداد بالنية ... اثبات ثم
قوله والمتعبد ... اثبات ان النسبة
عليه بان هذا الثواب ... ولا اذا حصل
... عليها الثواب والعقاب على
النسبة ... التعقيب
النسبة عليه ... لهم ... الابتداء
البتة على هذا ... من كانت ... وامراة
العبادة ... اي من ... الصلاة
الله ورسوله ... تفصيل ... لفصل
... فانه ... بالقلب ... ونفع او دفع
... النية ... من ... ان النفع
ان ... الفرض ... ان الاعمال على العبادة
... ان الاعمال ... جهة
... بناء ... الاجر
... من ... ١٢

ذات الثواب فيها ... من الادلة
في الاعمال المحرمة ... ولا اثم
الحكم الاخروي ... فلابد ان ... التقسيم
الى عموم الاعمال ... مطلقا اشارة
للنيات فليتامل ... في الحديث
قوله بل ... عقلا ... مع ذلك لجواز التعبير ١٢
المتعلق ... فيكون ...
حذف المضاف من النيات اي في
الاعمال معتبرة بالنيات اي
والاعمال كائنة بحسبها ومحسوبة بها
قوله والاثم في الاعمال ... ١٢
لا يلائم تقرير النية ... المحرمة آه هذا
قوله لعدم ... على الوجه السابق ١٢
انما في العبادات قطعا واما في المعاصي
فكان ... على صدق العزيمة
ان ... المعصية ... على صدق العزيمة
باستحقاق العقاب ... او ... لا يقع
صاحبها ... عفو ... يؤاخذ
قوله ... رفع عن امتي الخطاء والنسيان
العزيمة ... مشتمل على صدق
تحقق الصحة ... في بحث ... على صدق
الذي هو ... على صدق العزيمة
كذلك واما عند ... على
الحنفية ... من ان ... واما عند
اللازم ... صدق العزيمة ... الثواب
الاهم الا ان ... مراده ان ... بعد الاول
على صدق العزيمة ... الاول
الشافعي على تحقق الاركان ... الى
المعتبرة ... من حيث خصوصه
بالاعمال ... وجدت ... الشرائط
وان لم ... بالصحة

... على مقصود ... ١٢
المشتركة ... اثبات ... المشترك
الاشتراك ... في الجملة ... للشرائط ... الشرائط
... الثواب والعقاب
قوله ... الاخروي بين الصحة والفساد
الحكم ... بين ... الصحة
الحكم ... ان ... الاصحاب الشافعي
... ١٢ قوله ... في الثواب
الاختلاف ... مراده ... الثواب
ان ... النية ... وتقدير الثواب
على النوع الثاني ... وتقدير في
... الصحة ... النية ... وعدمها
تقدير ... الثواب ... اذا كانت
... والشرط ... الثواب
الوضوء ... الاعمال ... الاعمال
... شرط ... تقدير ... العبادات
العبادات ... شرط ... عند
... منها ... والعبادات عند ... القدرية
فالعبادات من العبادات ... وان كان
اذا كان ... من ... العبادات
الثواب ... قوله ... الشرط ... النية
عند ... الثواب ... شرط ... ان
قوله ... ١٢ ... ويكون
فلا يثبت ... الاثم ... مشتمل على
فلا تكون الثواب ... اللفظ على
يكون الثواب ... من ... على
... عليه ... الاتفاق ... على
... الثواب ... على
يكون الثواب ... الاتفاق ... بياء
... ان ... الاتفاق ... الثواب
وان ... الاتفاق ... احد
ان ذلك ... على ثبوت ...

ظاهر عبارة المتن ... الثواب بالنية لان
الثواب ... النية ... واثبات الثواب لكون
بالازوم العقلي ... متعلقه ... ١٢
بحسب ... على الترتيب في الجملة ولو
اهل السنة ... ١٢ قوله ولا شك ان
الصلاة ... لان ... الثواب
منها ... الحصر ... للحصر الحقيقي
في الجملة ... على ان ... الثواب
في وجه النظر ... يكون ... لا
قوله على الاكراه ... ١٢
ان كلمة من للتبعيض ... في الهداية
في شرح الوقاية وهو ... كما صرح في
لان الشارب ... المناسب ... في
الشرب من ... اذا ... لم يكن ...
للتبعيض فيكون ... لا شرب من
ماء ... متحقق في ... فحنث
الامام ... الفرق بين ... ولكن
... من ... من ... عنده
فهو ... من ... على التبعيض
... ١٢ قوله ... للتبعيض
الاستعمال ... في الطريق
نكل ... على الدفع ... المطلق
بطريق الدفع ... ١٢
استعمل في مطلق ... الجواب
وان اعتبر انه جواب
ورفع اي ... ١٢

١٢ ١٢ ١٢ ١٢

قوله [illegible]

قوله [illegible]

قوله [illegible]

الواحدة عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي الترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق عند الشرط يقع الثلث كذا ههنا وان قدم الاجزية اي اذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع بها الثلث اي اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلقت به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وكذا بين متفصلين اي اذا قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما او بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لان قبول النكاح فضولي اخر من قبل الزوج

اين ثبت حمل الوجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اذا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليكم ان يطوف بهما في معنى وعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض ان مبنى هذا على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة والترتيب في استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في مثل انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط في المنجز تبين بالاول فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذه المنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعليق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط دفعة واحدة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والترتيب انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة على الكاملة حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع ثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفرق ازمنة الوقوع وتقرير ذلك انه يقال ان الكلام ليس بمتعلق بالحال بل الترتيب انما يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل صفة الترتيب في الحال بل ان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع جملة ما اذا كان التعليق ليس ما هو تفسير ازمنة الوقوع محلا الفاء وثم وعلم ان تاخيره قوله الاجزية ... تقديم الاجزية ... ان يكون جوابا ... هذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ... رتبا بين الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول لا الافتراق الثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل لانه لا ... قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله لانه جعل الحكم توقف النكاح على اذن ... الزوج ...

اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد تتبعا لما وضع المسألة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او بعقدين ؛ في الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لانه ينتظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد والعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضاء المولى ورضاهما دون الزوج فان هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد والعقدين فلاجل هذا الغرض قيده بعقد واحد وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير ؛ وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا ؛ اي قال اجزت نكاحهما ؛ او بحرف العطف ؛ اي قال اجزت نكاح هذه وهذه ؛ بطل ؛ اي بطل نكاح كل واحدة منهما ؛ لمحليتهما للقران وان قال عتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا والوارث له لا مال له سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال عتق ابي هذا وسكت ليعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول فوجب ان يعتق نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا وجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين ؛ لمحليته ؛ اي محلية حرف العطف فيما اذا اقر متصلا ؛ للقران بمنزلة قوله اعتقهم الى ما لانه لو لم يكن للقران بل ثبت الترتيب كان كمسألة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تعتق الثانية لعدم التوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فيبطل نكاحها ؛ واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره واذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهنا اشارة الى ان في المسألتين كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله عتق ابي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا البعض فيكون مغيرا لاول الكلام ؛ بخلاف الامتين ؛ اي في المسألة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسألة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري وقد قيل لا فرق بين مسألة الامتين ومسألة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسألة وهو ان في مسألة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسألة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد كل واحدة منهما بخبر في مسألة الامتين فلم يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسألة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما

قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح [illegible] خلافا لابي يوسف رح [illegible] الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بالكلام وحده اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا [illegible] قوله وبعض تلك المسائل يختلف [illegible] في الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما في عقد [illegible] عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة [illegible]

سكت

١٤٩

وقد تدخل بین الجملتین فلا توجب المشارکۃ فی قولہ ہذہ طالق ثلثا وہذہ طالق تطلق الثانیۃ واحدۃ وانما تجب ای المشارکۃ اذا افتقر الاخر الی الاول فیشارک الاول فیما تم بہ الاول بعینہ ای بعین ما تم لا بتقدیر مثلہ ای مثل ما تم ان لم یمتنع الاتحاد ای ان لم یمتنع ان یکون ما تم بہ الاول متحدا فی المعطوف والمعطوف علیہ نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لیس کتکرار قولہ ان دخلت الدار فانت طالق فلا یقع الثلث عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ ہہنا بخلاف التکرار فانہ یمکن ان تعلیق الاجزیۃ المتکثرۃ بشرط متحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعین شرط المذکور وہو قولہ ان دخلت الدار لا بتقدیر مثلہ ای لا بتقدیر شرط آخر حتی یصیر کقولہ ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق کما زعم ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ او بتقدیر مثلہ وہو عطف علی قولہ لا بتقدیر مثلہ ان امتنع ای الاتحاد نحو جاءنی زید وعمرو اذ لا بد ان یکون مجیء زید غیر مجیء عمرو وبعضہم اوجبوا الشرکۃ فی عطف الجمل الناقصۃ ایضا حتی قالوا ان القران فی النظم یوجب القران فی الحکم فقالوا فی اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ لا تجب الزکوۃ علی الصبی کما لا تجب الصلوۃ علیہ ای شبہہ ان یکون ہذا الحکم عندہم بناء علی انہ یجب ان یکون المخاطب باحدہما عین المخاطب بالاخر ولما لم یکن الصبی مخاطبا بقولہ اقیموا الصلوۃ لا یکون مخاطبا بقولہ اتوا الزکوۃ لکنا نقول انما لا تجب الزکوۃ علی الصبی لانہا عبادۃ محضۃ والصبی لیس من اہلہا لا للقران فی النظم والقائل بوجوب الزکوۃ علی الصبی یقول الخطاب بالصلوۃ والزکوۃ یتناول الصبیان لکن العقل خصہم عن وجوب الصلوۃ اذ ہی عبادۃ بدنیۃ لا عن وجوب الزکوۃ اذ ہی مالیۃ یمکن اداء الولی عنہ وہذا فاسد عندنا ہذا الاشارۃ راجعۃ الی ایجاب الشرکۃ فی الجمل لان الشرکۃ انما تثبت اذا افتقرت الثانیۃ الی الاول فتفی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر تعلیق بالشرط ایضا لان ہذہ الجملۃ فی قوۃ المفرد فی حکم الافتقار لان الاصل فی الواو الشرکۃ وہذہ انما تثبت اذا عطف علی الجزاء فہذہ الجملۃ وان کانت تامۃ لکنہا فی قوۃ المفرد فی حکم الافتقار فعطفت علی الجزاء فیکون الواو علی اصلہا وعطف الاسمیۃ علی الفعلیۃ خلاف ومرکب طالق فان اظہار الخبر ہہنا دلیل عدم المشارکۃ فی الجزاء لما ذکر ان الشرکۃ بین المعطوف والمعطوف علیہ انما تثبت اذا افتقرت الثانیۃ الی الاولی فقولہ وعبدی حر فی قولہ ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر یرد اشکالا لانہا جملۃ تامۃ غیر مفتقرۃ الی ما قبلہا فینبغی ان لا یتعلق بالشرط بل یکون کلاما مستانفا عطفا علی المجموع فاجاب بانہا فی قوۃ المفرد

الا نصف الحاصل ان عند ابی حنیفۃ رحمہ یتغیر الاول الی الرق لانہ یجب علیہ السعایۃ ولیسمے مکاتبا والمکاتب عبد ما بقی علیہ درہم وعندہما یتغیر من براءۃ الی شغل لانہ بدون آخر الکلام عتق مجانا لانہ یخرج من الثلث ولعد اعتاق الاخرین لم یبق لہ الا ثلث الثلث ووجب السعایۃ فی ثلثی قیمتہ ثم التغیر انما یوثر اذا کان متصلا فلذا لا یثبت فیما اذا وقع الاعتاق او الاجازۃ متفرقا واستراحا مع سکوت قولہ قد تدخل بین الجملتین الجمل المتعاطفۃ بالواو ان وقعت فی موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلک فالواو تفید الجمع بینہما فی ذلک التعلیق والا فالواو یفید الجمع بینہما فی حصول مضمونہا اذ بدون الواو یحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزیادۃ علی ذلک من اعتبار بعض قیود الاولی فی الثانیۃ او بالعکس فمفوض الی القرائن والواو لا توجبہا ولا تدل علیہا قولہ وانما تجب ای اذا افتقر الاخر الی الاول ہذا الحکم فی مطلق العطف بالواو لا فی عطف الجمل خاصۃ للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجۃ الی تقدیر المبتدا فی الثانی قولہ لا بتقدیر مثلہ لانہ خلاف الاصل فلا یصار الیہ الا عند الضرورۃ قولہ او بتقدیر مثلہ عطف علی قولہ بعینہ لا علی قولہ لا بتقدیر مثلہ علی ما ذکرہ المصرح لیعرف بالتامل ولا یخفی علیک ان تقدیر المثل فی نحو جاءنی زید وعمرو ومحل الاحتیاج الیہ ان المجیء المستفاد من جاءنی معنے کلی یمکن تعلقہ بالمتعددات انہا اجمعوا علی انہ من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلک فی مسئلۃ ترتیب الوضوء قولہ لانہا ای الزکوۃ عبادۃ محضۃ لکونہا احدی ارکان الدین ولان المزکی یجعل المال خالصا للہ تعالے ثم یصرفہ الی الفقیر لیکون کفایۃ من اللہ تعالے ولا بد فی العبادۃ المحضۃ من نیۃ وعزیمۃ ممن علیہ الاداء ومن النیابۃ عنہ باختیارہ وہذا مفقود فی الصبی فلا یکون من اہل العبادات المحضۃ وقد یقال انہ لو لم یکن اہلا لما صح ایمانہ وصلوتہ وصیامہ فالاولی ان یقال انہ اہل لہا لکن لزوم النقص یمنع لزوم العبادۃ علیہ واحترز بالعبادۃ المحضۃ عن صدقۃ الفطر والعشر والخراج لما فیہا من معنے المؤنۃ قولہ یمکن اداء الولی عنہ یعنے عدم لزوم العبادات علیہ انما ہو لعجزہ عن الاداء لقصور العقل ولا عجز عن اداء المالیات لانہا تتادے بالنائب والجواب انہ لا بد فی الانابۃ من اختیار

والمضاف الیہ وہذہ من الثانی دون الجملۃ لما کان المجیء مستندا فی الخارج بخلاف دخول الدار فانہ متحد معنا وخارجا اذا دار المقصود اظہار الفعل بتقدیر المثل فی الاول حکما لا حقیقۃ ۱۲

في حكم الاول فتأمل مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما طلبيتين مترتبين رجح كونها معطوفة على الجزاء الطلبي لجميع شرط الجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وايضا الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل على الشركة ليكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففي قولك ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو قوله طالق في قوله وضرتك طالق ترجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله كما في ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اي لاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي حر ما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقوله واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تاتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى بيد الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل هذه على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ✦

كان المجموع متصل معنى الاتصال ومنها ما يصيغ المحقق قوله ودليل المشاركة في الجزاء قائم اي حيا هو جزاء للقذف وهو المراد بالحد فان قلت انما تم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة من تمام الحد وجزاء للقذف وحد القذف الا ان ذلك فان اللسان يتألم به وكلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب فهو مناسب لانه الحق بالمقذوف من لحوق العار الزائد انه حد في اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا يتزجر بالايلام الظاهر وهو ما تشهده وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الشرع لكن صدمك بواطنهم من عدم قبول شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون فانها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على جملة الاية اعني والذين يرمون المحصنات لا انشاء والعكس شائع عند اختلاف الاغراض ان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان والذين يرمون ليس مبتدأ بل منصوب بالفعل محذوف على شريطة التفسير اي اجلدوا الذين يرمون جملة فعلية انشائية فالمانع المذكور قائم هنا مع زيادة البعد من الاقرب الى الابعد ولو سلم ان والذين يرمون مبتدأ في الانشائية واقعة موقع الخبر من تأويل فلا يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وثمرة هذا تاتي من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد تدخل على المعلول فان قلت لا شك في ان العلة في وجوده لا في مفهومها يجب ان يكون مغايرة المعلول المقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق بين الفاعل والفعل واحد الا في التحصيل لمجرد وضع الماء على كبده حلقه والارواء بقيد الارواء ولهذا يصح ان يقال سقاه فما ارواه قوله ان جادلنا فاكثرت جدالنا مذهب صاحب الكشاف ان في معنى الارادة اي اردت جدالنا مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة التعقيب في الرتبة

وكقوله لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي ضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره أد الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن ﴿ اعلم ان الفاء ان دخلت على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا الملك لم يكن ذا هبة فدعه فدولته ذاهبة ﴿ ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك لا تقول ائتني اكرمتك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك وكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى

ثم للترتيب مع التراخي ﴿ اي الترتيب مع التراخي ﴿ راجع الى التكلم عنده ﴿ اي عند ابي حنيفة رح والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يتعلق الاخير وينزل الاولان فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ﴿ اي عند ابي حنيفة رح في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول ﴿ اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ﴿ ويلغو الباقي ﴿ لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني ﴿ اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط ﴿

قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان ﴿ فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون رد للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه قوله وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل بعد الامر والنواهي شائع مستفيض في كلام العرب على معنى كون المدخول سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والمسبب متعقب للسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف رح تحقيق الجمع بان مدخول الفاء علة باعتبار معلول باعتبار دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالاستبشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية ﴿ ان قيل [illegible] ...

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق +: وكذا الثالث :اعلم ان لا فائدة لتعليق الاول انه ان الكلمة ماتنا وجد الشرط لتقع الطلاق +: وفى المدخول بها اى ان تقدم الجزاء ولم يذكر للعدد السابق +: نزل الاول والثانى +: اى القيان فى احتمال العدم تعلقها بالشرط كانه سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت الدار لما كانت المرأة مدخولا بها تكون هلا تقع تطليقتان +: و تعلق الثالث +: لقربه بالشرط +: وان قدم +: اى الشرط تعلق الاول فى مثل السابق +: وهذا ظاهر والمآجل ابو حنيفة رحمه الله اى اجالى الحكم لان التراخى فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما فى التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول فى الحال تطليقا اصلا تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط +: بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال زفر رحمه الله فى قوله له على الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول بقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا فى العرف نفى انفراده +: فالاشارة الى التدارك اى التدارك فى العدد وكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا +: نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب +: اى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب +: فقلنا بل للتعقيب لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا +: تقع الواحدة اذا قال ذلك +: اى قوله انت طالق واحدة بل ثنتين +: لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة وقعت واحدة فلا يمكن التدارك لا الابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين +: بخلاف التعليق +: وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين +: فان تقع الثلث عند الشرط +: لانه قصد ابطال الاول اى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثانى بالشرط مقام الاول اى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول +: ولا يملك الاول +: اى الابطال المذكور +: ويملك الثانى +: اى الافراد لكونه تعلق بشرط آخر +: اى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث +: فصار كما لو قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار

قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقديره لو ولما جعل هذا فى حكم المتصل حاقبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم ... الاول اى مثل المبتدأ يصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مستبد الحكم لا فيه بمعنى قلت ثم تقتضى معنى الجمع والتراخى وذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كان فى صحة العطف واثبات الشركة فى المبتدأ وبطلان التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثانى والثالث قوله واما عند ابو حنيفة رحمه الله تعليل لمذكور بتحقيق الانشاء والمذكور فيما ... الطلاق لست بشئ عتيقت الى الكلام وهو فى اللفظ والحكم جميعا الى دخلت كلمة التراخى على السعد فيظهر اثرها فيما يعم الخبر والانشاء قوله كان الحكم متراخيا تقديرا احواج عن دليلهما ان الحكم متصل حقيقة لكنه يحصل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله فى حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نفيا لى الاول نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع اولا من الغلط والحيلة وقوعها فى كلام الله تعالى يكون الاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اى ولكونها للاعراض يلزم ثلثة آلاف لانه لا + + + + +

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ‫.‬ اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يكون الوقوع على الترتيب لما مر من المسائل فيقع الاول لا الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ‫.‬ ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل ‫.‬ اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه تدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة يجب ان تكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية يجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول ‫.‬ فان اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات والا فهو مستانف ان اتصل فللتدارك لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار فيكون ردا اي النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد لعمرو فلا يكون لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد ان العبد وان كان لي عرفا لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لا ان النفي فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل

لا يملك ابطال الاول بالرجوع عنه على ما يقتضي بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزمه الا ثلاثة وتوقف اول الكلام على آخره فلزم الثلاثة تفريعا على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار بها فيحتمل التدارك الا ان ما التدارك في الاعداد يراد به نفي الانفراد ما قربه او لا انفي صلة وكانه قال له علي الف ليس معه غيره ثم تدارك الانفراد والطلب له فقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقد ظهر الخلاف بانه اختلف جنس المال مثل له علي الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بعد وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مثل المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وتعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه اي بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن شرط ابطال الاول ليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين ولكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو وهم لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان الثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير فعلا له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول وتعذر فيجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجي عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظير بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضتها حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فمعنى بل اعراض عن الاول كانه لم يذكر والحكم هو الثاني فقط ومعنى لا يكون في العطف بل الا نسبة واحدة في لكن لا اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه احتياج لان احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل هو نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو اثبات المجي لعمرو وانتفاؤه عن زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فيتغير الاول ولم يتغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين ان يقال لكنه وغيره والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه حين

لا بيان تغيير البيع الاول ... وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لانه ظاهر كما سيدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر
الكلام موقوف على آخره فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض ومثل على هذا قوله في الموافق المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كان لي
قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب لي بعد اعتقاد ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اوصل فكأنه تكلم بالنفي
والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي
على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر فيه ان كان الكلام
مرتبطا ام لا اي يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل على التدارك والا فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح
ان يكون ما بعده تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فالكلام متسق فيصح الوصل على
انه نفي السبب لا الواجب فان قيل لم لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب لانه لا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فالنفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا زوجت
الغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين بعد نفيه
في هذه المسألة الكلام غير متسق لان المسألة ان لا يفسخ النكاح الاول بمائة لكن يجيزه بمائتين وهذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ
النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا
قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان +

[illegible]

اولاحد هذين لا التشكيك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من اصل هو اخبار بخلاف الانشاء فانه ح للتخيير كما في الكفارة فقوله هذا حر
او هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي القاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى تشترط صلاحية المحل عنده اي حين القاع
العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فههنا من حيث
انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية القاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار
لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار لما هو في الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح بناء على ان
او لاحد الشيئين ومبنى الوكالة على التوسع فلا يكون الجهالة مفضية الى المنازعة فههنا اي لما قلنا ان او في الانشاء للتخيير او جب البعض التخيير
في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي
معلومة عادة من قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والصلب جزاء الاخذ والقتل وقطع اليد والرجل جزاء اخذ المال
والنفي اي الحبس الدائم جزاء التخويف على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع
ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد

قال حر النكاح لكن اجيزه بمائتين لان نفي اجازة النكاح بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في
اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني انه نفي رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا نفيه عن اصله بل بالقيد فانه
مقابل القيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة واذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد والبطلان لوصف لا يستلزم البطلان للاصل قوله او
لاحد الشيئين فاذا كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم
احدهما على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان لا يعلم ان
الجائي احدهما والعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون للجبر والابهام اظهار النصفة كقوله تعالى انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض
الا ان المتبادر الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق انه لا نزاع في انه لم يرد الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير
تمامه انما يدل على ان او لم توضع للتشكيك لا انه لم توضع للشك بمعنى تفهيم السامع بان المتكلم شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الشك والتشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بشيء من الامور
حينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد
كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة
قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا
في معين فلا يكون اثباته في غيره الا جبرا والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه و
ان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعد مقابلة

وهذا هو اي هذان او احد هذين ❊ قوله في هذا حر او هذا العبد ومثاله انه باطل الا ان مع هذا احدهما الذي هو سهم من كل هو غير صالح للعتق

بمثابة وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يحصل حقيقة واحد معين مجازا اذا عمل في حقيقته متعذر ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا او هذا عتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا لا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذا ان يخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى ليخير بين الاولين وحينئذ يكون تقديره احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون التقدير هذا حر او هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه فاحتيج الى ان يقدر هذان حران فالاولى ان الخبر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا ان الرجحان تقرر بما خاطر لي

اخذ المحاربة بالخفيف الجزاء او بالعكس فلا يجوز فيه التخيير الناس الآية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة على حسب الجنايات الناسبة على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه من الشرك في رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري كل على حسب الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من افراد الجناية يجري عليه جزاء اسد منه فان قلت قطع الطريق على ابي بردة فكيف حد قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن خرج الى الامام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيجب حد قاطع الطريق عليه فمن قتل واخذ المال فعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى يخير الامام فيه بين القطع ثم القتل او القطع ثم الصلب او الصلب وحده او القتل وحده لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق وتحتمل التعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيخير الامام بين الاربعة وقد يروى عن بعض الروايات في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب

قوله ولهذا لو قال لعبده وبهيمة ولدابة هذا حر او هذا قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو باطل لانه لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين الاعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص فالواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد لكنه يجب ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم الظاهر من هذا الكلام انه لو نوى العبد فانه لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة رحمه الله انه لما تعذر العمل بالحقيقة يحمل على المجاز وهو الواحد المعين اولى من الالغاء والابطال والتعيين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثالث بالواو والثالث بالواو عتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعني ايهما شاء لان صدر الكلام لايجاب العتق في احد الاولين ويشرك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخرين جميعا لا بالثاني وحده او بالثالث وحده فقال المصنف رحمه الله هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفرد خاطري بهما فالاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا لاثنين انما يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا لان العطف للاشتراك في الخبر

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بقیہ متعلقہ صفحہ ١٥٠ [illegible]

[illegible] متعلقہ صفحہ ١٤٩ [illegible]

[illegible] متعلقہ صفحہ ١٥٠ [illegible]

[illegible] متعلقہ صفحہ ١٥١ [illegible]

[illegible] قولہ [illegible]

واذا استعمل فی النفی یعم نحو ولا تطع منهم آثما او کفورا ای لا ہذا ولا ذاک لان تقدیرہ لا تطع احدا منہما فیکون نکرۃ فی موضع النفی فان قال لا افعل ہذا او ہذا یحنث بفعل احدہما او نقال ہذا وہذا یحنث بفعلہما لا باحدہما الا ان المراد المجموع ای لا یحنث بفعل احدہما لانہ حلف علی ان لا یفعل ہذا المجموع فلا یحنث بفعل بعض المجموع الا ان یدل الدلیل علی ان المراد احدہما کما اذا حلف لا یرتکب الزنا واکل مال الیتیم فان الدلیل دال علی ان المراد احدہما فی النفی ای یلا یفعل احدا منہما لا ہذا ولا ذاک بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع ای دلالۃ الدلیل علی ان المراد احدہما انما تثبت بان لا یکون للاجتماع تاثیر فی المنع واعلم ان ہذا الیمین للمنع فان کان لاجتماع الامرین تاثیر فی المنع

فی الجزء المذکور او لاثبات جزء آخر مثلا لاثبات جزء آخر مخالف لہ لفظا وہذا بخلاف مسئلۃ الیمین فان الخبر یصلح للاثنین یقال لا اکلم ہذا او لا اکلم ہذین ہذا کلامہ ولما لم یصلح ما ذکرہ سببا للامتناع لان المقدر قد یغایر المذکور لفظا کما فی قولک ہند جالسۃ وزید وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندک راض والرای مختلف جعلہ المصنف رح سببا للاولویۃ والرجحان ولا یخفی ان الوجہ الاول لا یجری فی مثل اعتقت ہذا وہذا وہذا ومقتضی کلام شمس الائمۃ رح ان یکون التخییر بین الاول والاخیرین بمنزلۃ اعتقت ہذا وہذین کما فی مسئلۃ الیمین واما علی الوجہ الثانی فہو بمنزلۃ اعتقت احدہما وہذا کما فی ہذا حر او ہذا وہذا ولقائل ان یقول علی الوجہ الاول لا نسلم ان التقدیر ہذا حر او ہذان حران بل ہذا حر وہذا حر وہذا حر ویکون المقدر مثل الملفوظ وانما یلزم ما ذکرہ لو کان ذکر الثانی والثالث بلفظ التثنیۃ لا یقال یلزم کثرۃ الحذف لانا نقول مشترک الالزام اذ التقدیر فیما ہو المختار ہذا حر او ہذا حر وہذا حر تحصیلا للجمل الناقصۃ بتقدیر مثل لان الحریۃ القائمۃ بکل نوع حریۃ الآخر کما مر فی جاءنی زید وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وکون المعطوف علیہ مذکورا صریحا وعلی الوجہ الثانی لا نسلم ان قولہ وہذا الثانی تغییر لما قبلہ قولہ لان الواو للتشریک فیقتضی وجود الاول قلنا لا ینافی التغییر ہہنا بل یوجبہ فانہ اذا لم یکن ہذا التشریک کان لہ ان یختار الثانی وحدہ وبعد التشریک للثالث مع الثانی بعطفہ علیہ لیس لہ ذلک بل یجب اختیار الاول وحدہ او الاخیرین جمیعا واذا کان مغیرا توقف اول الکلام علی آخرہ ولم یثبت حریۃ احد الاولین قولہ واذا استعمل او فی النفی ظاہر کلام الجمہور انہا لنفی کل واحد من المعطوف والمعطوف علیہ لان او لاحد الامرین من غیر تعیین وانتفاء الواحد المبہم لا یتصور الا بانتفاء المجموع فقولہ تعالی ولا تطع منہم آثما او کفورا معناہ لا تطع احدا منہما وہو نکرۃ فی سیاق النفی فتعم وکذا ما جاءنی زید او عمرو فان قلت لفظ احد قد یکون اسما للعدد المخصوص بمعنی الواحد وہمزتہ منقلبۃ عن الواو وجمعہ احاد وقد یکون اسما لمن یصلح ان یخاطب یستوی فیہ المذکر والمؤنث والمثنی والمجموع وہمزتہ اصلیۃ وہو فی معنی العموم ولا یستعمل فی الایجاب اصلا الا ذکرہ ائمۃ اللغۃ فقولہم ان او لاحد الشیئین ان شئت مثل ضرب زیدا او عمرا فی معنی اضرب احدہما لا یجوز ان یحمل علی الثانی وہو ظاہر علی الاول وہو الاول وہو مضاف فلا یکون نکرۃ فلا یعم فی النفی قلت مع الاضافۃ مبہم غیر معین قال ابن یعیش فی احد من الابہام ما لیس فی واحد تقول جاءنی احدہما او احدہم والمراد واحد غیر معین وہذا یشکل بمسئلۃ الجامع الکبیر وہی انہ لو قال واللہ لا اقرب ہذہ او ہذہ اربعۃ اشہر کان مولیا منہما جمیعا ولو قال لا اقرب احدکما کان مولیا من واحدۃ لا منہما جمیعا والقیاس عدم الفرق الا ان کلمۃ احد ہی خاصۃ صیغۃ ومعنی والعموم یثبت من دلائل العموم فکذا بعد وقوعہا فی موضع النفی بخلاف کلمۃ او فانہا قد تفید العموم لوقوعہا فی موضع الاباحۃ فالاولی ان یفسر او باحد منکر غیر مضاف کما ذکرہ شمس الائمۃ رح فی ذلک الایجاب علی ما صرح بہ ائمۃ اللغۃ قولہ فان قال اشارۃ الی الرد علی من زعم ان او فی الآیۃ بمعنی الواو وتنبیہ علی الجواب عن مسئلۃ الیمین فانہ لما عطف الثانی علی الاول باو والثالث علی الثانی بالواو صار فی معنی لا اکلم ہذا او لا ہذین فیحنث بالاول والجمیع الاخیرین لا بالثانی او بالثالث وحدہ فان او فی النفی لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعین العطف علی الثانی دون الاول ترجیحا للاقرب مع استواء المعانی فی قصد النفی بخلاف مسئلۃ الاعتاق فان المقصود ہو احدہما الاجنبیۃ والعطف علی المقصر بالحکم ہو الراجح قولہ الا ان یدل الدلیل اعلم ان الواو اذا استعملت فی النفی فہی لنفی احد الامرین فیفید شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرینۃ حالیۃ او مقالیۃ علی انہ لا ینافی احد المنفیین فہم تقیید عدم الشمول کما ذکرہ جار اللہ فی قولہ تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانہا لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانہا خیرا انہ یدل علی عدم الفرق بین النفس الکافرۃ اذا آمنت عند ظہور اشراط الساعۃ وبین النفس التی آمنت قبلہا ولم تکسب خیرا یعنی ان مجرد الایمان بدون العمل لا ینفع ولم یحملہ علی عموم النفی بمعنی انہ لا ینفع الایمان حینئذ نفسا التی لم تقدم الایمان ولا کسبت الخیر فی الایمان لانہ لو نفی الایمان کان نفی کسب الخیر فی الایمان تکرارا فیجب حملہ

أي إنما سنه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما إذا حلفت لا تتناول السمك واللبن فهنا الاجتماع تأثير في المنع فإن تناول أحدهما لا يحنث
أما في الصورة الأولى فالدليل دل على أنه إنما حلفت لأجل أن كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كما
أن الواو للجمع فإنها أيضا نائبة عن العامل فيحتمل أن يراد الفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل أن يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا
فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج إلى الترجيح بدلالة الحال مثل ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بديع يحتاج إليه في كثير من
المسائل. وقد تكون للإباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينها وبين التخيير أن المراد في التخيير أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة
فله أن يجالس كلا الفريقين. اعلم أن المراد بالتخيير منع الجمع وبالإباحة منع الخلو. ويعرف بدلالة الحال أن المراد أيهما فعلى هذا قالوا لو قال لا أكلم
أحدا إلا فلانا أو فلانا له أن يكلمهما لأن الاستثناء من الحظر إباحة وقد تستعمل بمعنى حتى كقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم لأن أحدهما
غير متعلق بوجود الآخر كالمتغاير فتقع بالغاية فإن حلفت لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك فإن دخل الأولى أولا حنث وإن دخل الثانية أولا لا

على نفي المجموع هي التي يجمع بين الإيمان وعمل الصالح وإذا حلفت لا أفعل هذا أو ذاك فمعناه عدم الشمول بأنهما الجمع في المجموع فيجوز أن يكون نفي واحد إلا أن تدل قرينة حالية
أو مقالية على أنها لشمول النفي فيسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالنفي المطلق
أي إن قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول وفي أو بالعكس على ما ذكره المصنف من أنه إن كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول وإلا فلشمول العدم
للتيسير فإنه إذا حلف لا أكلم زيدا أو عمرا فهو لنفي المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثاله أكثر من أن يحصى. قوله وقد تكون للإباحة والتخيير في الأمر مثل قولنا
افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة وتارة في الطلب مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد
يضافان إلى كلمة أو والتحقيق أن كلمة أو لأحد الأمرين وجواز الجمع وامتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا إنها في الخبر للشك والتشكيك والتخيير
منع الجمع والإباحة منع الخلو فإن قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما إذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فإنه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد
لا يمتنع الخلو في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم إلا زيدا أو عمرا فإنه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره
محقق بصورة الأمر ومعناه ومنع الجمع أو الخلو في الإتيان بالمأمور به بمعنى أن في الإباحة إذا لم يجالس أحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به أمر إباحة وإن جالسهما جميعا
كانت مجالسة كل منهما إتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فإن الإتيان بالمأمور به إنما يكون في واحدة منها وجواز غيرها إنما هو بحكم الإباحة
الأصلية حتى لو لم يكن لم يتخير كما إذا قال بع هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك. قوله وقد يستعار أي يستعار أو لمعنى حتى إذا وقع بعدها مضارع منصوب و
لم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمنك أو تعطيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت
الأول ممتدا إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال لألزمنك حتى تعطيني حقي فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة أن أحد المذكورين يتعين كل منهما باعتبار الخيار
قاطع لاحتمال الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما أن المغيا يرتفع بالغاية
وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى أن أو هذه بمعنى إلى أن لأن الفعل الأول ممتد إلى وقوع الفعل الثاني وأولا أن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل
الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل ذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم
وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم فإما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فقوله أو
هذه الدار أو أدخل تلك فالنصب على الوجهين حتى أو أن يضمر قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل
الثانية أولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال إن المعنى العطف من جهة أن الأول
ليستقيم إذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفا إلا أنه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى
يكون المحلوف عليه أحد الأمرين عدم دخول الأولى أو دخول الثانية فلو دخل الأولى ولم يدخل الثانية حنث وإلا فلا ويحتمل أن يكون عطفا

حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى راسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد تدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد
غضبان فهو جواب الشرط ههنا محذوف اي فبها ونعمت والخبر ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع
اي مأكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون
بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضرب حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه
الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان
ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك
حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب

مطلقا على ان الفعل في حتى يكون للنعمان في سياق النفي ويلزم شمول العموم لو وقع او في النفي فيحنث بفعل احد الامرين ايهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمرا او هذا الطعام او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يفيد الحكم فائدة شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه فقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب فالاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه ثم الحكم فيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا المعنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة فاعرفه قوله وان دخلت في الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضربا للمدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وحتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام ح اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو سبب منتهى بوجود الجزاء والسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل المحقق للفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك ولتوضيح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال

وأكلت السمكة

نحو

اكلت السمكة حتى راسها ومتت البارحة حتى الصباح اكل السمكة ولوم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة المتاخرين وفي التحقيق ...

[illegible]

بل اخترعو و اي لو عبار، بها استعارة حرف الجر ايا الا للالصاق والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون حقيقيا

وفي بعت كرا بالعبد يكون مستعارا فيراعي شرائط السلم لا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال ان خرجت الا باذني يجب لكل خروج اذن

لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وفي الا ان اذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة و خرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا

يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية

وسباع المصر يصلح ستمي للاستثناء عن الامر فيجعل الصلاح حتى تحقق عبد وادم تحقق القدر لعلى الغاية المذكورة او قال عبدي حران لم آتك حتى تتغدى عني فهي للسببية دون

الغاية لان آخر الكلام وهي التغدية لا يصلح انتهاء للاتيان الى قال والا بل يرادع الى الاتيان قال المراد بالمجاز الاتيان ان يكون الفعل في نفسه قطع النظر عن جعله غاية

يصلح لانتهاء الحد الى الاتيان في كالاصلاح للضرب فقد يقال ان المصدر يعني الاتيان يحتمل الامتداد وضرب المدة واذكره الشرح اقرب لان الاتيان يحتمل امتدادا

والمحة يجمع قابل المصدر للامتداد والاد بالانتهاء الى الاتيان لا يصلح سببا للتغدية لانه احسان ولا يصلح سببا للاحسان الا ان التغدية صالحة لها وعن الاحسان

الحكي عليك ان الامتداد وعدمه قد يتبين المعنى كما في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه يصلح غاية لعدم الدخول وقد يتبين بنفس الفعل حتى يكون النفي حملا على الفعل المنفيا بالغاية كما

في هذه الامثلة فان اليمين هنا المحل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض والسبب الذي يتعلق بسببية المجازية

فلان الفعل الثاني لا يصلح جزاء للفعل والاولى انه هي المكافاة ولا معنى المكافاة نفسه فيه بحث لان المكافاة ان يكون جزاء حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول

للثاني من غير لزوم محبة وما كان تجمع تحت سلامت كي ادخل الجنة ولا ادخل الجنة على اعطاء من الفاعل من الدخول ولا امتناع ذكر في فعال الشخص سببا

لفعل نفسه فيه كالاتيان الى التغدي وان لم يحسن للعطف المحض تقبل لمحة او لهذا فيه الترتيب لان كلام فخر الاسلام رح واليه ذهب البعض ان المعنى الفاء لمناسبة

الظاهرة بين التعقيب الغاية فاو الى وانهى عقب الاتيان من غير تراخ يحصل البر ولا فلا حتى لو اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا يحنث والمذكور

في نسخ الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب كما كان مع التراخي او يدفعه حتى لو اتى وتغدى متراخيا

حصل البر لما حيث لم يحصل التغدي ابدا الاتيان متصلا وقدر لياليه مع العمر الى آخر الكلام وفي الوقت الذي ذكرت وقته مثل ان لم آتك

اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رح اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ فقد بر وان دل على انه لو لم يتغد بعد الاتيان ثم تغدى بعد ذلك

كان حانثا بالسرور فالمعنى الحكم غير متراخ بدون ان اتاه ثم تغدى من بعد ذلك غير تراخ من الاتيان بان باتية وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير

تراخ والاشكال انما نشا من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ويحتمل ان يحمل على ما قال ان المسئلة موضوعة في الوقت

ان لم آتك اليوم حتى اتغدى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ والعلم ان قولهم حتى آتي باثبات الالف ليس مستقيم لانه حتى اتغدى بالجزم مثل لا تغد

لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينتسب حكم النفي على الفعلين جميعا الا ان يجعل الفعل في حرف النفي بالنصب في غير اللفظ لتناول المعنى ولبطلان الحكم قوله بل حتى عوده

ليعني لا يوجد حتى في كلام العرب بمعنى العطف من غير اعتبار الغاية بل هي بالاصل مثل جاء بي زيد حتى عمرو لكن الفقهاء استعاروا بمعنى الفاء المناسبة

الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها التعقيب شرط الغاية فاصل المقيد في المطلق ولا حاجة في ازواد المجاز لم يسمع مع ان المحققين كمن رحمه لو خلف

عدم اللغة فكيف بقوله اسماعا وافظ فخر الاسلام صريح في انه استعير معنى الفاء وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون

موافقا لما ذكره في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما ليفيد مطلق الجمع كالواو على مذهب البعض الامام القاضي لان الترتيب انسب بالغاية وعند

تعذر الحقيقة الاقرب المجاز الانسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب من هذا كما ليس الغاية لا تراخي عن المغيا

قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشئ بالشئ والصاقه به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يقرب زيد والاستعانة اي طلب المعونة بشئ

على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال الباء الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة تدخل على الوسائل

١٦٢

[illegible]

والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان مع ان الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا المسح برؤسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل ففي مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف تخصص بالآلة تشبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب فيه ثابت فكذا في خلفه او بحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب على للاستعلاء ويراد به الوجوب في علي [illegible]

اذ بها يتوصل الى تحصيل المقاصد كالانسان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رح دخولها في الاثمان على كونها للالصاق وذكر ان المقصود في الالصاق هو الملصق اليه والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات حتى لو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويعتبر قبض راس المال في المجلس والكر مبيعا فيه حتى يشترط التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا اخرج منها البعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا الا الذي وقت في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لما يجي من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه نية تخصيصه الا ترى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول ههنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حروف الجر مع ان شائع كثير وعند تعارض الوجهين الاولين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وقد اشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان آذن غاية في كلام مستقل بخلاف قولنا الا خروجا بان آذن لكم فانه تحمل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه لان المقصود الصاق الفعل واثبات صفة الالصاق في المحل فيه للفعل مقصود لاثبات صفة الالصاق في المحل وسيلة اليه فيكفي فيه [illegible] ولهذا قال جار الله المعنى الصقوا المسح بالراس وهذا شامل للاستيعاب وغيره اذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رح اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى انه ليس المراد حصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد البعض مقدر فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رح بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب الواجب واختار الخلاف بناء على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء

١٦٣

ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقته وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو للشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر الشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف معناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية فظاهر والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذلك نحو بعت الى شهر اي اجلت الثمن لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فيصير كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية له في التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر رح يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك الحائط او اكلت السمكة الى راسها لا يدخل تحت المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصوم لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها قوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها يتناول المرفق فذكرها لاسقاط ما ورائها اي ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى

فقد ثبت بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام الكعبة ... للنذر المعين ... فيه الاستيعاب ... قوله ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى اللزوم ... كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي يبايعنك بشرط ان لا يشركن ... بالجزاء على ... الشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم الشرط قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط ... قوله وكذا في الطلاق عندهما الطلاق على المال ... من جانب المراة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها ... وعنده للشرط ... فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ... العوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ... المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط ... واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فعنده يجب ثلث الالف لان الباء للمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب حصتها من الالف ... قوله الى لانتهاء الغاية ... والمحققون على ان الى لانتهاء الغاية ... وذهب بعض الفقهاء الى ان ... قوله انت طالق الى شهر ... ولا نية له ... وعند زفر رح يقع في الحال ... قوله ثم الغاية ... قوله فكذلك ... ان تكون غاية قبل التكلم ...

١٢٥

١٦٦

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الامجاز اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا قوله اى المذهب الثاني هو ان لاتدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في اى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لاتدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا اى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى لبعض المتاخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين بينوا بهذا الوجه وهو ان الغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الى الغاية غاية للغسل للمجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله وهو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط

المغيا لكنهم هو الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مسئلة السمكة تتناول الاكل الراس عندهم لا تتناولها عندهم وان لم تكن غاية قبل التكلم فالى الى صدر الكلام لولا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اى بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتداها قوله فصدر الكلام خبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اى فهو شامل لا دل في عدم الدخول قوله نفي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لان قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله للنحويين الخ بنى على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم في مثال السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار اولا انه لا يدخل فكيف يكون مختاره هو المذهب الرابع قوله اى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فحمل على الدخول خروجا عن الخلاف في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار بيانا لمجمل اذ ادار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله تعالى الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخله تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالغسل المذكور وللقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة

فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند ابي حنيفة رح فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رحمه الله لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن رح عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار فيكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح

ولو قال انت طالق في الدار

يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه العروض بالذاتي فان الواحد جزء كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع فهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد ليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال له علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة قوله اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون نظرا الى كلام سبعة على ان المراد الاعداد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فلينا على الاعتبار على انه اوجب ما بين الاول والعاشر وفي الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلثة فانه يقع الثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز الواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره ولان تضايف تماهو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب يستلزم كون الابن فيما ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن لا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب عندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكون ما تبين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب فقد عرفت فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وهو قياس قول الغاية لا يدخل تحت المغيا كما يقال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط فان الحائطين لا يدخلان في البيع وذلك قال لو قلت لرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فيكون ابن تسع وستين فتحير زفر رح **قوله** لما ذكرنا في المرافق يتعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم تعرف عند الاطلاق الى الابد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم عنده وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيحقق الاستيلاء ذرعا بالتأجيل هو هذا فانه ان قيل ان التعرض في بعت وهو حاصل لا ولي في المطلق فيساويه سم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في الكشف وصول فخر الاسلام رح في الآجال في الايمان حيث اجل وبين الصواب في الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق لكنه في الاجارة وانما رواية الحسن رح في آجال اليمين قال شمس الائمة رح في الآجال والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد في تاجيل المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية مشكوك كذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك **قوله** في للظرف بان يشتمل المجرور بها على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس الصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة منها عرفا لان اليوم لما كان الليل

تتعلق حالا الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى ويقع في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم + اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى تتعلق ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله تعالى لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى

ثم ينظر الا ان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان وفي الغد كله قوله تتعلق حالا الا ان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تنجيزا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف واستعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول متارنا قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله تعالى بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى واجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر هذا قدرة الله تعالى اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه الله هو ابطال للكلام بمنزلة استثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعلام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله تعالى او ما شاء الله تعالى فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله تعالى وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشية مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تعالى واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال والتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله تعالى الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تعالى كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وذكر في الملتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله تعالى وان لم يشاء الله تعالى في اليوم

بوقوع الطلاق لانه ينبني على ان يكون انت طالق في علم الله تعالى اذا قصد انت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم [illegible] الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تغيره عند تغير المعلوم واجيب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لا في نفسه

اسماء الظروف مع المقارنة فيقع اثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة وقبيل التقديم تقع واحدة ان قال انت اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال الذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال فيقع ايضا في الحال لانها على ما لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لانه بمنزلة قولنا قبلها واحدة ولو قال انت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لانه بمنزلة قوله قبل واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف تكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كلمات الشرط ان للشرط فقط فتدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة

فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيده باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت ثلثا قبيل الموت بلا فصل وهذا اي ما في النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبيل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا ذكر في المحيط واقول لا مخالفة انما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في المسئلة ان لم يشاء الله طلاقك لما يدل على ما ذكرنا انه اما وقع في النوازل في غير المقيد بصيغة الطلاق فقال انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله التثنتين اما المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يوجد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فتنصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط بعضها حروف وبعضها اسماء ان كلمات الشرط وارد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون بين الصفة بالقبلية والمقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي الا ان الجار الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة الساب ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معا واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل ايقاعا في الحال لان من ضرورة ولا اسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تعميم الكلام وتقييد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها ثنتان بالاولى ولهذا يلزم درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم او بعده درهم او الدرهم بعد الدرهم يجب ديناران قوله عندي الف للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت استحفظ عندي لنفسه منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينار ثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي التعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ذكره كما في اذا ومتى فتدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون لا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث لها وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ الذي الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التعليق ويكتفي بوجوده عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك

١٧٠

متعلقه صفحه ۱۶۳

قوله لزم تقدیم جزء من الشرط ... [illegible]

[illegible]

قوله ... [illegible]

[illegible]

بقیہ صفحہ
متعلقہ

الا ان یثبت والنیۃ السدم ... بی ان نیۃ ... [illegible]

۶ ... یصح ... لا بد ... [illegible]

ودل انہ ... اذا لم ... [illegible]

[illegible]

واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو ع ✱ واذا الحاس تحيس يدعي جندب ✱ ونحو ع ✱ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✱ وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد تجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه وان قال اذا ✱ اي ان قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى ✱ اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس ✱ لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق فلا يتقيد بالمجلس كما في ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رح جعلا كلمة اذا كمتى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت ✱ وعند ابي حنيفة رض كان ✱ اي قوله اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رح كقوله ان لم اطلقك انت طالق

قوله واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيفت اليه فلا تجزم الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى

لها ✱ واذا الحاس الحيس يدعي جندب ✱ الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بالسمن والاقط والحاس الحيس الى اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول المضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✱ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✱ اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل اوائل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر ✱ وقد كنت قدما اشرب استمولا ✱ فتجملا استعففا استدنيا فان صرت قد عاميت تولي متجملا استعففا استدنيا اي كنت ذا ثروة وعفة ودناءة فصرت الآن آكل شحم مذاب شارب عفافة اي البقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام رح وغيره ان ذا رح لتعيين الاسم واما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا شك فيه ليوطن المتمني طيب نفسه على ذلك فيامن مفاجات المكروه لانه لما وطن نفسه على ذلك فلا يكون اتيان المكروه بطريق المفاجات لانه انما يكون حين وقوع الشيء من غير توقع وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل وليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة اتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل بها ذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بجملتها بما بين جملتي ان والى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض الاستعمال ففي استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول انه لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار اخذه الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة منزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني اوكل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه لم يستعمل بغير الوقت اصلا واما ما يقال من انه عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزئي في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله دخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها ✱ وعند نزول الحادثة او منتظر لا محالة اي امر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال لا يتوهم من دخوله لامر كائن انما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الاية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكر المحققون **قوله** متى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهب اليه الا انه لا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر ع ✱ متى تاته تعشو الى ضوء ناره ✱ تجد خير نار عندها خير موقد ✱ والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ وجازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع ذلك فيه

قوله يضاف الى الجملة فعلية وانما دخلت على الاسمية في نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير واما قوله اذا باعلى نحوه حنظلة ذو لونها فذلك المدح فالتقدير

فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق والفرق انه لما جاز الكلام محتملين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثم في
انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك ـ اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله ان لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال
وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان شئت اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق
في الحال بالمشيئة فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك ـ وكيف للسؤال
عن الحال فان استقام ـ اي السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي فيها اذ يحمل على السؤال عن الحال ـ والا بطلت ـ اي لم يستقم السؤال عن
الحال تبطل كلمة كيف ويحنث فيعتق في انت حر كيف شئت ـ لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت حر وتبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف
في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق وانت حر بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد
بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان للطلاق كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام ـ وطلق في انت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها الا ان لم يكن مدخولا بها ـ ان دخل فالقياس
فذلك لا فرعية ـ وهذا لانه كما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من
اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو رجعي
وعندهما يتعلق الاصل ايضا ـ اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيئتها ـ فعندهما ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من
قبيل المحسوسات فحاله واصله سواء ـ اعلم ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالّ
في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به اذ الاصل
موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او بائنا فاذا
تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الآخر

قوله لانه بمنزلة ان اذا دخل ما في ان الاستقامة فيه الظرف وفيه بمعنى من عنده مثل ان في الشرطية على ما هو مذهب الكوفيين **قوله** فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق بين ان لم اطلقك
فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل في الاول بمعنى الشرط بمنزلة ان لا يقع الطلاق الى آخر العمر وفي الثاني بمعنى الظرف بمنزلة متى اي ابقيته بالمشيئة في المجلس وما بعده والحاصل ان
الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك يتقيد بالمجلس واذا ومتى شئت يتعلق بما وراء المجلس ايضا
عليه ان شئت يعني اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل بضرورة اجماع
الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى الاصل ... واذا شئت يحتمل الشك في الامرين ... بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة **قوله**
وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين ...
... فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما ... المقصود ... الكلمات ...
... الاستفهام اي السؤال عن الحال ... لكن ... في مثل انت طالق كيف شئت ...
طالق ... على قصد السؤال بل صارت مجازا ... انت طالق باية كيفية شئت ... كيف ...
شئت ... الكيفيات ... الاستفهام ...
اي ... **قوله** ... فلا كيفية ...
وقد قال في المبسوط وذخيرة في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة ... ولا مشيئة ... في المجلس ... بعد الكلام ... ابو حنيفة رحمه الله
وتعلق في انت طالق كيف شئت ... الكيفية ...

ليس السؤال عن الحال كما صح به ... الاستقامة ... الاستقامة باعتبار المعنى ...

فصل في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها ولا يثبت بها ولا بالاستعارة ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق كطالق مجاز الان معانيها غير مستترة ولكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح يتعين ويثبت بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة لكان الطلاق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق + اعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن ونحو امثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب مشائخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان تثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال ولو تفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف الا انها عندهم ان يذكر اللفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه ببينته الى الطلاق فيتعلق على صفة البينونة لا انه يراد به الطلاق فيحصل بهذا القول فيراد بالبائن معنى ه

تفويض الاحوال التي هي التصرفات وان الاصل نفي التعلق وغير المدخولة لا تبقيه بعد وقوع الاصل فيلغو تفويض التي والمدخولة يكون لتفويض اليها ان يجعلها بائنة او ثلثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون ابدا فيصير ثلثا بضم اثنين اليه ليصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك كان الحاصل بعد التفويض الى مشيتها دائما التفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من جهة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يتعلق تفويض لا وصف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان لا يكون حسيا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله ووصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الاصل الوصف كتعليق المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة للتخصيص في ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن توجيهه بان الكلام في التصرفات التي هي امور غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعليق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قام بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله** فصل قد سبق تعريف الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده ولم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد تصديق ديانة لا قضاء والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه **قوله** والاستعارة اي اخفاء المراد بالكناية وقصور ما في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف لا اذا صرح بنسبة الى الزنا مثل زنيت ونحوه زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد بالم يصرح فلا يحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول مخوفا من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت بتلة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل فرد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الواصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتعيين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى

لاالانی اعتدی فانه یقع به الرجعی واستشار من قوله تطلق علی صفة البینونة لانه یحتمل انه یعد من الاقراء فاذا نوی فتقع الطلاق الرجعی

بعد الدخول وان کان قبله فیثبت بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب وعلیه انه ذکر ان المسبب انما یطلق علی

السبب اذا کان السبب مقصودا منه وههنا السبب لیس کذلک

ان فیه ضرب تکلف اذ قائل ان یقول ان یرید ان مفهوماتها اللغویة ظاهرة غیر مستترة فهذا الابهام فی الکنایة والاستتار فی مراد المتکلم بها کما فی جمیع الکنایات

وان ارید ان المراد والمتکلم بها مبهم لاستتاره فیه ثم کیف وانه لا یمکن التوصل الیه الا ببیان من جهة المتکلم وهم مسمون بانها من جهة المحل مبهمة

فسر والکنایة ما استتر منه المراد وکان ذلک باعتبار المحل ونحوه ولم یشترط والارادة اللازم ثم الانتقال منه الی الملزوم بل لم یحلو الحقیقة المجردة

والمجاز والکنایة مجرد الاستتار وانطلاق الیه ثم انهم فسروا الکنایة بما فسر به علماء البیان لما احتاجوا الی هذا التکلف لتقریره فی الکنایة عند

علماء البیان ان یذکر لفظ ویراد معناه لکن لا لذاته بل لینتقل منه الی معنی آخر هو ملزوم له کالاول کما یراد بطویل النجاد معناه الحقیقی لینتقل منه الی

ما یلزمه من طول القامة فیراد بالبائن معناه الحقیقی ثم ینتقل منه بواسطة نیة المتکلم الی ملزومه الذی هو الطلاق فتطلق المرأة علی صفة البینونة ولا یکون انها

انت بائن بمنزلة انت طالق علی ما هو شان المجاز لیلزم کونه رجعیا وهذا مبنی علی ان المراد فی الکنایة هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات علی ما هو التحقیق

تحقیقه واما علی قول من یکتفی فی الکنایة بمجرد جواز ارادة المعنی الحقیقی فلا یتاتی ذلک لیقال اللازم من حیث انه لازم یجوز ان یکون اعم فلا ینتقل منه الی

الملزوم المعین مختصا حتی یکون الانتقال من الملزوم الی اللازم والبائن لیس بلازم للطلاق لجواز ان یکون الطلاق رجعیا ولا ملزوما له لان البینونة

قد یکون من غیر وصلة النکاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشیء ورادفه وقد یحصل الانتقال منه بواسطة قرینة معینة وکذلک الملزوم ومثل

نحو ذلک ههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فی الکنایة فلا خفاء فی انه لا یکون مقصودا ولا یرجع الیه الصدق والکذب ولا یلزم ثبوته فی الواقع مثل ان یقول

طویل النجاد کنایة عن طول القامة او کثیر الرماد کنایة عن کونه مضیافا لا یوجب ثبوت طول النجاد ولا کثرة الرماد فمن این یلزم الطلاق بصفة البینونة

ولهذا جعل صاحب الکشف تفسیر علماء البیان ایضا ان هذه الالفاظ لیست بکنایات اذ لیس فیها انتقال من لازم الی ملزوم بل لم ینتقل من معانیها الی شیء آخر

فان المراد بها البینونة والحرمة والقطع لکن علی وجه مخصوص فی محل خاص وبه الاستتار **قوله** الا فی اعتدی ای تطلق بصفة البینونة فی الکنایات الا فی

اعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدة فان الواقع بها رجعی وظاهر کلامه ان هذه الثلثة کنایات بتفسیر علماء البیان بناء علی انه اریدها معانیها لینتقل منها

الی الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة فی معانیها علی البینونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبیان اللزوم ان قوله اعتدی یحتمل ما یعد من النجوم او الدراهم

او نعم الله علیک وما یعد من الاقراء فالمراد منه ما یعد من الاقراء فاذا نوی ما یعد من الاقراء ثبت الطلاق بطریق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء یقتضی سابقة

الطلاق تصحیحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعی فلا یصار الی الزائد وفی هذا تنبیه علی ان الملزوم المنتقل الیه فی الکنایة قد یکون لازما متقدما

علی ما هو المعتبر فی الاقتضاء وهذا اذا کان قوله اعتدی بعد الدخول بها واما اذا قال ذلک قبل الدخول بها فلا حاجة الی الاقتضاء لان ارادة حقیقة الامر بعد

الاقراء لینتقل منه الی الطلاق لان طلاق غیر المدخول بها لا یوجب العدة فیجعل قوله اعتدی مجازا عن کونی طالقا بطریق اطلاق اسم المسبب

علی السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا یجعل مجازا عن طلقتک اذ لا یقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتک لانهم یشترطون التوافق فی الصیغ

والحق انه انما جاز ارادة المعنی الحقیقی جعل اللفظ کنایة ولما تعذر ذلک جعل مجازا واما بتفسیر علماء الاصول فهو کنایة علی التقدیرین لاستتار المراد

ثم اورد علی التعبیر عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب بانه مشروط بکون السبب مقصودا من السبب لیصیر بمنزلة علة

غائیة فیتحقق اصالة علی ما مر فی باب المجاز وقد ان لیس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجیب بان الشرط فی اطلاق السبب علی المسبب اختصاصه به

لیتحقق الاتصال من جانبه ایضا کاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلک والاعتداد شرعا بطریق الاصالة مختص بالطلاق ولا یوجد فی غیره الا بطریق التبع

والشبهة کالموت وحدوث حرمة المصاهرة والارتداد والزوج وغیره وقد یقال ان قوله لکن باب الاضمار ای طلقتک فاعتدی او اعتدی لانی طلقتک فی المدخول

وكذا استبرئي رحمك لبيين هذا الدليل اى الدليل الذى ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم للتزوج زوجا آخر فاذا نوى تقضي الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى تقع بها واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة + التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان ازداد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما + اى بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا + وقوله مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء + ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة +

بها يثبت الطلاق عملا بنيته ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة **قوله** وكذا اى مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك تثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد والله اعلم **قوله** التقسيم الثالث باعتبار ظهور المعنى وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمائزة بحسب المفهوم باعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل الى احدهما والا فلا يكون تمييز من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اتى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان المفهوم في العرف ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص سببه كونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ سوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد باب التاويل من اولت الشئ صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير به المعنى اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اى الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد بنسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض سمي محكما من احكمت الشئ اتقنته وبناء محكم اى مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمنع من التخصيص والتاويل من ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ والتبديل ايضا اذ ابلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل واقتران به ما يمنع التخصيص او لقيد الدوام والتابيد **قوله**

فيكون تفسيره نازلا منزلة المعلوم +

النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم بان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة الخ وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يأبى النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اورد مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه الصلوة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ

قوله واحل الله البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص اشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم المثال الآخر يكون ظاهرا باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع اي انكحوا الطيبات لكم من النساء مثنى وثلث وربع اي انكحوا اعدادا هذا العدد اثنتين اثنتين وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح وليس الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث وربع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على افادة فائدة اخرى جديدة اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الآية الثاني ان الامر اذا ورد في شيء مقيد بقيد لم يكن في ذلك الشيء وجوبا نحو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه الصلوة والسلام بيعوا سواء بسواء هذا وفق ما قرره ائمة العربية ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات او النفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات او النفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء يكون غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حر وعبد الحديث

قوله النظيران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم والمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ بلفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار اللفظ الدال عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط وبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة فشرط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد وان الاقسام الاربعة تحققت في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بان لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد واذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية ولهذا تناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم

قوله والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي ثبوته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل

الا انه لیظهر التفاوت عند التعارض واذا اختفی فان خفی بعارض یسمی خفیا وان خفی لنفسه فان ادرک عقلا فمشکل او لا بل نقلا فمجمل او لا یدرک اصلا فمتشابه فالخفی کآیة السرقة خفیت فی النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فینظر ان کان الخفاء لمزیة ثبت فیه الحکم وللنقصان لا والمشکل اما الغموض فی المعنی نحو وان کنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشکال فی الفم بانه باطن من وجه حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاهر من وجه حتی لا یفسد بدخول شیء فی الفم فاعتبرنا الوجهین فالحق بالظاهر فی الطهارة الکبری حتی وجب غسله فی الجنابة وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسله فی الحدث الاصغر وهذا اولی من العکس لان قوله تعالی وان کنتم جنبا فاطهروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهکم او لاستعارة بدیعة نحو قواریر من فضة فقوله او لاستعارة عطف علی قوله والمشکل ما الغموض فی المعنی وانما اشکل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تکون من الزجاج لا من الفضة فالمراد انها صفاؤها صفاء الزجاج وبیاضها بیاض الفضة والمجمل کآیة الربوا فان قوله تعالی وحرم الربوا مجمل لان الربوا فی اللغة هو الفضل ولیس کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای فضل فصار مجملا ثم لما بین النبی علیه السلام الربوا فی الاشیاء الستة احتیج بعد ذلک الی الطلب والتامل لیعرف علة الربوا والحکم فی غیر الاشیاء الستة والمتشابه کالمقطعات فی اوائل السور والید والوجه ونحوهما

قوله الا انه لیظهر التفاوت عند التعارض فیقدم النص علی الظاهر والمفسر علیهما والمحکم علی الکل لان العمل بالاوضح والاقوی اولی واحری لان فیه جمعا بین الدلیلین یحمل الظاهر مثلا علی احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ظاهر فی حل ما فوق الاربع من غیر المحرمات وقوله تعالی مثنی وثلث ورباع نص فی وجوب الاقتصار علی الاربع فیعمل به وقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لکل صلوة نص فی مدلوله یحتمل التاویل بحمل اللام علی معنی الوقت وقوله علیه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت کل صلوة مفسر فیعمل به قوله واذا اختفی ای المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثانی یسمی خفیا والاول اما ان یدرک المراد بالعقل او لا الاول یسمی مشکلا والثانی اما ان یدرک المراد بالنقل او لا یدرک اصلا الاول یسمی مجملا والثانی متشابها وهذه الاقسام متباینة بلا خلاف والمشکل ماخوذ من اشکل علی کذا اذا دخل فی اشکاله وامثاله بحیث لا یعرف الا بدلیل یتمیز به والمجمل من اجمل الحساب رده الی الجملة واجمل الامر ابهمه فان قیل ینبغی ان یکون الخفی ما خفی المراد منه بنفس اللفظ لانه فی مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو کان الخفی ما یکون خفاؤه بنفس اللفظ لم یکن فی اول مراتب الخفاء فلم یکن مقابلا للظاهر قوله ان کان الخفاء ای خفاء اللفظ فیما خفی فیه لمزیة له علی ما هو ظاهر فیه فی المعنی الذی تعلق به الحکم ثبت فی حقه الحکم کالطرار فانه سارق کامل یاخذ مع حضور المالک ویقظته فلزید علی السارق من البیت فی معنی السرقة وهو الاخذ علی سبیل الخفیة فیقطع وان کان لنقصان فی ذلک لا یثبت کالنباش فانه ناقص فی معنی السرقة لعدم المحافظة بالموتی فلا یقطع قوله وهذا ای الحاق باطن الفم بالظاهر فی الغسل حتی یجب غسله وبالباطن فی الوضوء حتی لا یجب اولی من العکس لان التطهیر هو المذکور فی الجنابة یدل علی التکلف والمبالغة فی التطهیر وذلک فی غسل باطن الفم دون ترکه ولان الطهارة الصغری اکثر وقوعا من الکبری فهی بالتخفیف الیق وترک المبالغة فیها ارفق واما داخل العین فایصال الماء الیه یورث العمی فالحق بالباطن فی الطهارتین دفعا للحرج فان قیل معنی التطهیر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فی داخل الفم والانف کالسرقة فی الطرار والنباش فیکون من قبیل الخفی لا المشکل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل کیف والاختلاف فیه باق بعد التحقیق ان معنی التطهیر غسل جمیع البدن لان فیه غموضا لا یعلم قبل الطلب والتامل ان جمیع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف علی قوله لغموض فی المعنی واکواب کانت قواریر قواریر من فضة ای تکونت من فضة وهی مع بیاض الفضة وحسنها فی صفاء القواریر وشفیفها فاستعار القواریر لما یشبهها فی الصفاء والتشفیف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا یکون الا من الزجاج فجاءت استعارة غریبة بدیعة قوله والمجمل وهو ما یخفی المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا یدرک الا ببیان من المجمل سواء کان ذلک لتزاحم المعانی المتساویة الاقدام کالمشترک او لغرابة اللفظ کالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الی ما هو غیر معلوم کالصلوة والزکوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفی بنفس اللفظ ولا یرجی درکه اصلا کالمقطعات فی اوائل السور مثل الم سمیت بذلک لانها اسماء حروف یجب ان یقطع فی التکلم کل منها عن الآخر علی هیئته وتسمیتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف ولان الحرف یطلق علی الکلمة قوله والید والوجه ونحوهما مثل العین والقدم والسمع والبصر والمجیء وجواز الرؤیة بثبت مثل ذلک ولنص بتنزیه الله تعالی مع نقله

١٧٩

الکمال الدین فی شرح البزدوی ان ذلک یستلزم الترادف وهو خلاف الاصل قلنا ذلک لکن المراد بالتباین التغایر فی الاستعمال ...

وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب ثم التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليها كما في الربوا والمتشابه التوقف + اي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والجر مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الله وقفا لازما والبعض قرأوا بلا وقف فعلم الاول ان الراسخين عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا الفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم فلا يليق بهذا المقام ان يكون قولهم ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ الذي ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة والمنبه على ذلك المذهب انهم يقولون آمنا به خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل اذ التقدير واذا لم يوقف وهم يقولون آمنا به فكما ابتلي من له ضرب جهل لا يعاني السير آه في طلب العلم والمراد به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يمكن للراسخين العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان فهمه عن التامل لطلب دراية فان كبح يافتة البليد يكون بالعدو وبرياضة الجواد وبكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واشدهما جهدا وعلى هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى لان النوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمهما بلوى لان الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقي انه في درجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين فقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

باصل معانيها الظاهرة على الله تعالى المنزه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه تعقيدة جنية لا يهتدي كيفية وقسم مثل المقطعات في اوائل السور فالوجه مجاز عن الرضا والميل عن القدرة او حمل الكلام المذكور فيه اليد او غيرها تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون متصفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى كما الجواب ان هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان البشر عند اهل الرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان في الشرع والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية ونهاية العظمة كما قيل في الاستتار لا هيبة وجلال في الحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة فلسا فنه بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل تامل اي التكلف والاجتهاد والفكر الكثير الخفي في كمال الخفاء والمشكل كثير وحكم المجمل الاستفسار بطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب للضبط لا لاستنباط العلة ثم التامل لتعيين البعض زيادة وضاحة لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقية المراد بناء على قراءة الوقف على الا الله انه على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ثم رجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم للدلالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه كما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في علم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعان الاستر الالهي وقسم الكل فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل الاعتقاد بحقيته مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا اي الصدق بحقيته سواء علمناه ولم نعلمه وهو من عند الله فيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الا الله يكون كالوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا اصح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في حيث هو من القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ او انه يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف نقلا اعني الراسخون بعدم الالتباس **قوله** كما ابتلي لما ذهب البعض الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال بالمعنى يقولون

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه يبنى على نقل اللغة والنحو والتصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل وان يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد اوردوا في مثاله واسروا النجوى الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث والتاخير والناسخ

بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه ليس من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه معطوف كفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخين في العلم لا يمكن ابتلاؤهم بالامر بطلب العلم لكن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به انما قال له ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر والابتلاء الراسخ اعظم النوعين بل هو لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمها جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد هذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في رايهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال الاقاويلهم وبيانا لفسادها وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآلئه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا قوله مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه وتقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التركيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك اذ مع احتمال شيء من ذلك لا يبقى قطعيا في مدلوله لان القطع ينافي الاحتمال والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر نقله كمعنى الارض والسماء ونحوه كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول وكقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يوصف منها دليل ظني وقوله في عدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا لا نم بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد ويحصل العلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم ابطال فائدة التي طلبت لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات في لوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواية حد يمتنع توهم تواطئهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن التواتر قطعيا قوله قد اوردوا في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للمجرد والتقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شيء واحد فلا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير الجمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك الآية باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا القبيل ٭ قوله

والما رفق اللفظ وهي طينة لا الرجوع في نقل اللغة والنحو والتصريف لعدم صحة الرواية وعدم التواتر لا العدميات هي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره فلان مبنى الا
على الاستقراء وهو باطل اي ما قيل من الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة وفي
ان اصل نسب المنقول ان ضرب يدل على وقوع الضرب في الزمان الماضي ذلك تحكم تركيب لفت من بيده المسموعات قطعي كقوله تعالى انه بكل شيء عليم وكن لا هي دليلية
بيع الفعلات ودعوى ان التركيبات تفيد القطع بعد وقت اكثر جمع التواترات كوجود بغداد وقيام وان المحض السفسطة والاستاد والنقلا الا يسكلون في كلام
نفي خلاف الاصل عند عدم القرينة الصارفة بعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا بطل فائدة التخاطب قطعية التواتر جملا وان العلماء يتكلمون بالعلم اللفظي في
معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى في على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازم متقدم اقتضاء اي
الحكم في شيء لوجود وصف يسمى القياس اعلم ان الحكم في المنطوق لا يحتاج الى دلالة واعلم ان مشايخ الحنفية قسموا الدلالة على هذه الاربع وجعلوا كلا منهم على الحصر مثلا التقسيم
فقوله لسوق كما قسمت من كلام من لا شبهة التي ادرجها بعده الدلالة عبارة النص دلالة على المعنى المسوق له وكان ثابتا بنفسه على الموضوع له او جزئه او لازمه
المتأخر واشارة النص دلالة على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق
الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا في قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة لفقراء
المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له فهو عبارة فيكون الموضوع له ثابتا بالنظم
والمعنى الثاني هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لازم الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب لازم كونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون
جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال الملكم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم
قالوا في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب النفقة على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاب وفي الانفاق على الولد اشارة الى الحكم ان للاب
تملك مال ولده فهذا الحكم لازم متأخر للموضوع له متأخر عنه وقد جعلوه اشارة فهذا المعنى جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول
عبارة في الموضوع له واشارة في جزئه والمثال الثاني عبارة في الموضوع له واشارة في اللازم المتأخر ومثال الجزء العبارة في الاول الى جزء ما ذكر في المتن
ودلالة الدال على ان للمرأة لا يجب فيما لحكمة على المرأة فطلقتها ان قال الرجل انها كل امرأة لي فطالق طلقت كلا منهن فيقع الطلاق على جميع نسائه وقد سيق الكلام
الموضوع له هو طلاق تلك المرأة بعينها فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له هو طلاق الكل ايضا اشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق غير المرأة المذكورة
الى لازم الموضوع له هو لازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى
الموضوع له فالعبارة والاشارة الى اللوازم الاخر واشار بقيد اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء +

قوله الماضي يعني ما عدم السامع في ان يعلم يقيني تأويل الا في قوله لا يحتمل لاحتمال غيره في شيء لا يجوز لكذب الاصل التصديق لقرائن التي صحت منها الاصل قوله ان يدعي
خبر المتكلم دليلا لبطلان قول من زعم ان لا يصح التركيبات ولا دلالة لفظية مفيدة للقطع في المتواتر والعقول ملك لكتاب العقل بالكلام المثبت لجواز ان يكذب
متروكا مسلما دليل فرض سد منه في الاصل الحكم المواتر استعمل انما الذي نفي يقين بانفراده ولا فهو عاد الى انكار المتواتر وكلا ما عا ان يقبل منه الحكم على التواتر لا يكون كل خبر
فيما لا يفيد الا العلم للقطع ونحو استدلالهم على ان سيد الاصل يحتمل منع الكذب قوله الا الحكم كلما اصل من الحكم لا ينفي النسب او تعليقه لا فيه الى الاصل قوله التقسيم الرابع
كيفية دلالة اللفظ على المعنى قد حصر في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة
الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة والا فهو الاقتضاء الاصحاب اعتاسوا ذكر النص الذي يدل عليه النظم في الموضوع له او جزئه او لازمه بحيث لا يكون ذلك الا في الكلام
قيد دلالة عليه عبارة والاشارة وللمخالف تقسيم الموضوع له لا قيمة لا كان بحث ذلك المعنى المتقدم كل من وجهين الحكم الثابت بالنظم لا فيه
دلالة المقرر مثلا فان ما ذكره المصنف لا يكمل عبارة التقسيم لا نظم الا من طريق اخر اولاشارة او اقتضاء فلا بد من ذكر العام ما ذكره فهو من كلام القوم

١٨٢

متعلقہ صفحہ ١٧٣ ﴿٧﴾ قوله على انه يدل

[illegible]

[illegible]

وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كالمساوي مثلا فان الاول مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول البتة اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة الى المساوي فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالشيء الضرب يوجد فيه الاذى وهو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر في هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق له لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس لانه لا يفهم كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا اي هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع لم يسبقني احد الى كشف الغطاء من هذه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين المتأخرين كقوله تعالى

مأخوذ من اشارتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد في الربوا وكلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو افرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك العلامة فجعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة اللفظ عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع دخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب عمدا والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهم كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالاتفاق واستغناء اجرة الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة رض مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين فهمه اذا اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى كل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة لنظر الى انه يحتاج اليه تغييرا او تصحيحا الكلام فيثبت اللزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الاحراق بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة لا بعينها لعدم مساواته لها الا اذا كان

للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك مال ولده لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص الوارد اختصاص الملك بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير لانه تعالى اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولم يكن ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق ٭ وقوله تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة المشتق توجب عليه المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به ٭ وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة ٭ لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا

اي كالنص وانه لا يدل على الحصر لجواز ان يكون منصوصا بالتأويل والقرينة والمراد بالكلية اقوى من عبارة النص قد اخبر بمعنى النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتأخر ولم يعتبر فيه المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم والاعلى اللازم المتقدم وايضا ثبت العلة يثبت المعلول لكونه تبعا ويثبت المعلول لعلة للتوحيد اصالة لان المثبت المعلول قد يكون نفس العلة اذا كان كذلك فيحسن ان يقيم المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يعتبر العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى ما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو معطوف عليه بحذف العاطف وحقيقة الفقر لعدم الملك لا بعد الاحتياج لبعد اليد عن المال ولهذا يسمى ابن السبيل فقيرا وفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي الا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن النص المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء الا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى المجاز قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز ذكر المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة التكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق القاتل سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة هو من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المنعم من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء العدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وهو عدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا قوله فان اراد اي الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لا لنفعه بعود اليهم ولا عن الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات والاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله آكلا وانما تحقق حقيقته بالطعام فانما كان تمليكا بقرينة الحال لانه لم

والحق به التمليك لا لانه لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك في الكسوة ٣ اي لايكون الاصل في الكسوة الاباحة ٣ لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود ٣ اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود ٣ دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى فلا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى ٣ اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله هو الاذى ٣ موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه ٣ اي على الرجل نصا و عليها ٣ اي على المرأة ٣ دلالة ٣ لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما

لانه لم يجعله طاعما قالوا او للعناية انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك وان لم يذكر فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقته جعل الغير طاعما اي آكلا وليست في وسع العبد قوله والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس بالطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز رفع بعض الحوائج فرفع كلها بالطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا يكون عينا لانها عبارة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في الكفارة الاطعام الذي هو العين لان قوله تعالى من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والمبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط او على انه مفعول ثان للاطعام او بنصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر الى التقدير اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المطعم اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف مجمل بما هو غاية المقصود وغير مقصود وبما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم والغير في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع المبدل من الاطعام والانفصال انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه او مررت بفرس زيد حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب اللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فكان موجبا لذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا لا بالنسبة فصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الجبار السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط والنية شرط فينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا بالصبح المامور ممتثلا ان لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن قوله ويسمى فحوى الخطاب اي معناه تقول فهمت ذلك من فحوى كلامه اي ما تسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكالكفارة

بل اولى لان الصبر عنها اشد والداعية اكثر فبالحرى ان تثبت الزاجر فيها كوجوب الحد عنده بمعاني اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل بزيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اى فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء بلا وجه لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكن نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش اى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان وتثبت الفرقة بسببه واشتباه النسب واما التضييع الماء فقاصر اى ما قالا من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اى وجود الزنا

الشافعي على ان اثباته بدلالة النص قد يكون بموزون فيكرمة النص من محرمات التافيف وقد يكون نظرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل زعم انها لاجل افساد الصوم بالجماع اتصلت الجماع ولا واجبة على المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة في جوفها وهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لانها كفارتها بخلاف حديث العسيف فان الجناية كانت في جانبه وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبنى على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى اى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى ومن ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها اجمع الى الاخر من الجماع لقلة الصبر عنها وكثرة الرغبة فيها الاسيما بالنهار فانه للنفس بهذه الجناية اليهما فيخرج المحقق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود والكفارة فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع المتعلقة بالآدمي اشد من الجناية بالاكل المتعلقة بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى يرد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور فيها العدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف النقيض فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لا متناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجماع يمنع الانفطار فيوجب بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول بان سبب افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو نسي ما لم يجب الكفارة لعدم الافساد ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعام نفسه ما لم تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم يجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح وهو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف لبعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيه اى في ذلك النص الوارد في الزنا وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم فيها ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار والنباش ووجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس فان قيل هم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان ولد الزنا هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب فالاتفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا تزوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اى في الزنا من الطرفين لميلان طبعها اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بالطبع على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزجر احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا

والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني التي في الزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القياس الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي لغيره موجبا حال عن الضمير يفهم الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومصدره قطع الحرمة بالاحيل وفي تاج المصادر الانتهاك حرمت كسى شكستن والضرب بجنان لطيفة البدن وقال ابو حنيفة رح المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او باطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رح في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطا او المعقودة اوجب الشافعي رح الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطا وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية لانه لما وجب في القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فالاولى ان يجب دونه واذا وجبت في المعقودة اذا كذبت فاولى ان يجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها اجزاء وزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات والمراد بالسيئات ههنا الصغيرة كقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة والرمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكبائر فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت تحتها لمحتها الحسنات لكنها لا تمحو الكبائر

محل الزنا في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة لبعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين وعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص في القتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هذا المعنى لا يفهم كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بنزهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل من الجناية بدون القصد كالقتل الخطا او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتعلق العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطا معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفعل المحلوف او فيها التعظيم باسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكبيرة الدائر بين الحظر والاباحة تكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه الصلوة والسلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان المراد بما بينهن هو الصغائر بقرينة اذا اجتنب الكبائر واللام لقيد الاختصاص فلا يكون كفارة الا لها فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول شيء يقتضي به الشهوة

فإن قيل فينبغي أن لا تجب في القتل بالمثقل لأنه حرام محض من جميع الوجوه لما ذكرنا أنه عمد ولا شبهة فيه فإن القتل بالمثقل حرام محض ... فلا تجب فيه الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطأ أي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ لأن الآلة ليست آلة القتل فمن حيث أنه حرام محض لا تجب الكفارة ومن حيث أن فيه شبهة الخطأ تجب فلا تجب بالشك فإن قيل فينبغي أن
تجب فيما إذا قتل مستأمنا عمدا أي إن لم تجب فإنه يرد إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فإن المستأمن كافر حربي فظنه مباحا
قلنا إذا قتل مسلم مستأمنا عمدا أو حربيا وإذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل الكفارة تجب بشبهة الخطأ قلنا الشبهة في المحل
فاعتبرت في القود فإنه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى أن النفس بالنفس لا بالفعل وعند الشافعي الكفارة جزاء الفعل لا في القتل الشبهة في الفعل لا وجبت الكفارة
واسقطت القصاص فإنه جزاء الفعل من وجه يعني شبهة الخطأ في قتل المستأمن إنما هي في محل الفعل لا في الفعل فإن قتل المستأمن من حيث الفعل عمد
محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل
من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن أما القتل بالمثقل فإن شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة
حتى وجبت الكفارة فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص
وإنما قلنا أن القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل أما الأول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس ولكونه حقا لأولياء المقتول يدل على هذا وأما الثاني فلأنه
شرع ليكون زاجرا من هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات إنما هي أجزية الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل
والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس يدرك بالرأي لا باللغة بخلاف الدلالة

قوله فإن قيل حاصل السؤال الأول أن القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رح وحاصل الجواب أن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثقل ليس آلة للقتل
بل للتأديب فيه شبهة الإباحة والشبهة تكفي لإثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن من حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة إنما تؤثر في إثبات الشيء وإسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص
مقابل بالفعل من وجه وبالمحل من وجه فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لأن الشبهة في الآلة المفضية لتتميم القدرة التي هي من محل الفعل والشبهة فيهما شبهة في الفعل
وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فإن دمه ليس كدم المسلم في العصمة لأنه بصدد أن يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب فيصير حربيا والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزواجر جزاء الأفعال
فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص يعلم أن الثابت بالإشارة والعبارة وسواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية إلا عند التعارض
عند التعارض يتقدم العبارة على الإشارة لمكان القصد والسوق كقوله عليه الصلوة والسلام في النساء أنهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض
خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي أنه صلى الله عليه وسلم قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فرجح فإن قيل لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف كما في السواد والحكم
فالكثرة إنما تدل على نقصان الصلوة والصوم في الأيام التي ... الأغلب فاحتمل ... الشطر حقيقة في النصف وذكره ... على سبيل ما
ورد في الحديث ... والصوم مشترك بين الرجال والنساء ... سبب النقصان ... الثابت بالدلالة مثل الثابت بالإشارة والعبارة في كونه قطعيا مستندا إلى
النظم لاستناده إلى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص مقدم على خبر الواحد والقياس ... قطعي ... الثابت بالدلالة لا يقبل ... الثابت بالإشارة
عند البعض والأصح أنه ... مذكور ... قوله إلا عند التعارض فإن الثابت بالعبارة والإشارة يتقدم على الثابت بالدلالة لأن فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى
فقط ... النظم ... مثاله نحو ... الكفارة في قتل العمد عند الشافعي ... بدلالة النص ... قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل جزاءه
جهنم ... إشارة إلى نفي الكفارة ... على دلالة النص فإن قيل ... والأخرة ... إشارة إلى نفي القصاص قلنا القصاص ...
فلا ... على حديث ... قوله وهو أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لأجله يدرك في القياس
بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لإفادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنص ... إشارة إلى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة ... أن دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الأول أن الأصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع إجماعا وههنا

فاعتبرت

المحل

١٩٠

191

[illegible]

[illegible]

فیثبت بہا ماینذری بالشبہات ولایثبت ذا بالقیاس ای ماینذری بالشبہات کالحدود والقصاص قال علیہ السلام ادرءوا الحدود بالشبہات واعلم ان فی بعض المسائل المذکورۃ فی المتن کلاما فی انہا ثابتۃ بدلالۃ النص ام بالقیاس فعلیک بالتامل فیہا واما المقتضی فنحو اعتق عبدک عنی بالف فیقتضی البیع ضرورۃ صحۃ العتق فصار کانہ قال بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی فی الاعتاق فیثبت ای البیع بقدر الضرورۃ ولایکون کالملفوظ حتی لایثبت شروطہ ای لایجب ان یثبت جمیع شروطہ بل یثبت من الارکان والشروط ما لایحتمل السقوط اصلا لکن ما یحتمل السقوط فی الجملۃ لایثبت فقال ابو یوسف رح ہذا التفریع لما ان لایثبت شروطہ لو قال اعتق عبدک عنی بغیر شیء انہ یقع عن الآمر ویستغنی الہبۃ عن القبض وہو شرط کما یستغنی البیع ہہنا عن القبول وہو رکن قلنا یسقط ما یحتمل السقوط والقبول مما یحتملہ ای القبول باللسان فی البیع مما یحتمل السقوط کما فی التعاطی لا القبض فی الہبۃ

ثم یکون کما لو قال لعبدہ لاتعط زیدا ذرۃ فانہ یدل علی منع اعطاء فوق الذرۃ مع ان الذرۃ جزء منہ فان قیل المنصوص علیہ ہو الذرۃ بقید الوحدۃ والانفراد وہی غیر داخلۃ فیما فوقہا بصفۃ الاجتماع قلنا لو سلم فمثلہ ممتنع فی القیاس بالاجماع الثانی ان دلالۃ النص ثابتۃ قبل شرع القیاس فان کل احد یفہم من لاتقل لہما اف لاتقربوہ لاتشتمہ سواء علم شرعیۃ القیاس اولا وسواء شرع القیاس اولا الثالث ان النافین للقیاس قایلون بذلک وقیل ہو قیاس لما فیہ من الحاق فرع باصلہ بعلۃ جامعۃ بینہما فان المنصوص علیہ حرمۃ التافیف فالحق بہ الضرب والشتم بجامع الاذی الا انہ قیاس جلی قطعی وہذا النزاع لفظی قولہ فیثبت تفریع علی کون المعنی فی الدلالۃ مدرکا باللغۃ فان حکمہا یستند الی النظم وینتفی عنہ الشبہۃ المانعۃ عن ثبوت الحدود والقصاص وہی احتمال المعنی الذی یتعلق بہ الحکم لا الشبہۃ الواقعۃ فی طرق الثبوت للاجماع علی انہا تثبت بخبر الواحد ومثال ذلک اثبات الرجم بدلالۃ النص وورد فی ماعز للقطع بانہ انما رجم للزنا فی حالۃ الاحصان قولہ ولایثبت ذا ای ماینذری بالشبہات بالقیاس الذی معناہ مدرک بالرای دون اللغۃ لما فیہ من شبہۃ الدرایۃ للحدود وبخلاف ما اذا کانت العلۃ منصوصۃ فانہ بمنزلۃ النص قولہ واعلم ان فی بعض المسائل یعنی انہ تابع القوم فی ایراد الامثلۃ المذکورۃ لدلالۃ النص وفی بعضہا نظر کوجوب الحد باللواطۃ والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنی الموجب لیس مما یفہم لغۃ بل رایا فہو من قبیل القیاس الا ان القیاس لما لم یکن مثبتا للحدود والقصاص ادعوا فیہ دلالۃ النص قولہ واما المقتضی بالکسر لفظا اسم الفاعل نحو اعتق عبدک عنی بالف ومقتضاہ ہو البیع لانہ اعتاق الرجل عبدہ لوکالۃ الغیر ونیابتہ یتوقف علی جعلہ ملکا لہ وسبب الملک ہہنا البیع بقرینۃ قولہ عنی بالف فیکون البیع لازما متقدما لمعنی الکلام وہو الاقتضاء وہو دلالۃ ہذا الکلام علی البیع فکان الانسب بما سبق ان یقول واما الاقتضاء فکما فی ہذا المثال والمراد باللزوم ہہنا اعم من الشرعی والعقلی البین وغیر البین ویقرب من ذلک ما قیل ان الاقتضاء ہو دلالۃ اللفظ علی معنی خارج یتوقف علیہ صدقہ او صحتہ العقلیۃ او الشرعیۃ وقد یقید بالشرعیۃ احترازا عن المحذوف مثل واسأل القریۃ ولہذا قیل المقتضی زیادۃ ثبت شرطا لصحۃ المنصوص علیہ شرعا وقولہ شرطا حال من المستکن فی ثبت وبہذا الاعتبار جاز تذکیرہ مع کونہ عایدا الی الزیادۃ والشرط یتقدم المشروط لامحالۃ فیفہم منہ ان المقتضی لازم متقدم وقد صرح بذلک شمس الائمۃ رح حیث قال المقتضی زیادۃ علی المنصوص یشترط تقدیمہ لیصیر المنصوص مفیدا او موجبا للحکم قولہ فیثبت البیع بقدر الضرورۃ ای مع ارکانہ وشرائطہ الضروریۃ التی لایسقط بحال فلایشترط القبول ولایثبت خیار الرؤیۃ والعیب ثم یعتبر فی الآمر اہلیۃ الاعتاق حتی لو کان صبیا عاقلا اذن لہ الولی فی التصرفات لم یثبت منہ البیع بہذا الکلام قولہ فصار کانہ قال بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی فی الاعتاق قیل ہذا التقدیر لیس بمستقیم لانہ یحتاج الی القبول ورد بالمنع وانما یحتاج الیہ اذا کان الملفوظ ہو ہذا المقدر وکانہ انما اختار ہذا التقدیر لیتحقق فی ہذا البیع عدم القبول بخلاف ما ذکرہ الامام البزدوی من ان الامر کان قال اشتر منک فاعتقہ عنی والمامور حین قال اعتقہ فکانہ قال بعتہ منک فاعتقتہ عنک فانہ یشتمل علی الایجاب والقبول لکن ہذا التقدیر احسن من جہۃ انہ جعل عنی متعلقا باعتقہ علی معنی اعتقہ نائبا عنی ووکیلا لا صلۃ للبیع علی ما توہمہ المصنف اذ لایقال بعتہ عنک بل منک والتحقیق ان عنی حال عن الفاعل وبالف متعلق باعتق علی تضمینہ معنی البیع کانہ قال اعتقہ عنی مبیعا عنی بالف قولہ لا القبض ای لایحتمل القبض فی الہبۃ السقوط بحال اذ لایوجد ہبۃ توجب الملک بدون القبض ففی الصورۃ المذکورۃ یقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قید بالقبض فی الہبۃ لان القبض فی البیع الفاسد وان کان شرطا لکنہ یحتمل السقوط حتی یقع العتق

انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم ووجودہ وقد یقال وجودہ اجیب عن الاول بان المراد بالشرط ما یتوقف علیہ الشیء سواء کان شرطا اصطلاحیا او رکنا وذکر الخاص وارادۃ العام مجاز شایع

193

والعموم للمقتضى أي إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته الافراد لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيقدر بقدر الضرورة ولما لم يقبل التخصيص في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء والتخصيص انما يكون في اللفظ فان قيل ليقدر الاكل وهو مصدر ثابت لغة وهو دلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على تضمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فيصح نية التخصيص في لا آكل الا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل لو لم تكن عامة ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد أي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا ساكن فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي نوع آخر أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنيته البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمام هذا في هذا الفصل

عن أن يرد ان المأمورتبا ذا قال اعتقه عني بالف دينارتزلا من التعبير ... ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد ... نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يحتمل ... فيفتقر الى القبض ... قوله والعموم للمقتضى على انه اسم المفعول أي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد منها على اثبات ما ورد فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه وان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ ... العموم للمقتضى الى الشافعي رحمه الله ... وذلك ان المقتضى على انه اسم الفاعل ما يتوقف عليه صدقه او صحته عقلا او شرعا ... المقتضى اسم مفعول فاذا ... يستقيم الكلام ... فلا عموم له عندنا بمعنى انه لا يصح تقديره في جميع ما يحتمله ... المذكور ... افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا ... لا يكون العموم صفة اللفظ ... مدلول اللفظ ... فيما اذا قال والله لا آكل ... ان اكلت فعبدي حر ... عند الشافعي رحمه الله يجوز نيته طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط ... لا يجوز ... فلا يقبل التخصيص ... على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ... فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على ... قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نيته طعام دون طعام ... المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل ... ان يكون العموم في الاكل ... الفعل على المصدر ... نكرة في سياق النفي ... الثابت لغة أي في ضمن الفعل ... يتوقف عليه الفعل ... على الجزء وهو الدال على نفس الماهية دون الافراد ... دلالة الفعل على المفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان ... لا يقبل التخصيص ... المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا ... نظرا الى ان المصدر ههنا للتأكيد ... مدلول الفعل من غير زيادة ... لا يدل الا على الماهية ... بالمرة ... أي الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر ... ذكر الفعل ... المصدر ... في موضع النفي ... فيقبل التخصيص قوله فالدلالة أي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل ... الافراد ... الماهية ... عموم النكرة المنفية ... على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي ... يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص ... العموم للمقتضى ... وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس ... الكامل ... المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى

وقد غيرت ههنا عبارة المتن بالتقديم والتاخير كهذا ففي الكامل ولهذا قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوته المصدر في المستقبل لطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما ياتي فان قيل ثبوت البينونة في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فتصح نية احدهما ولاكذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي نحو واسأل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص

وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام نحو فعل ليقيم بها بان تتصل فعل كل منهما لفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من ازالة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا في اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها اولا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا فقد اخر فخر الاسلام ره فاخره ليتصل جميع الابحاث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة تصح عند ابي حنيفة ره نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهي الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بانه دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي الطلاق من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فليس دلالته على هذا المصدر الا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصوره وجوده فيكون الطلاق الثابت هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص فان قيل فلم تجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ وهذا الابناء في ابتنائه على عدم عموم المقتضي اليق نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء مرادا به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص ره واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص ره انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا الاينافي الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعات لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف لا يثبت بهذا اللفظ بل بقول المامور

[illegible]

قوله ولذلك أي ولما ذكرنا أن المقتضى لا عموم له لا تصح نية الثلث في أنت طالق وطلقتك فإنه دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق ليس بطريق الاقتضاء إلا بطريق الإنشاء من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء من المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذلك أمر شرعي ثابت لغة فإن قيل هذا الذي يثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء وإن المقتضى في كلام هو لازم المتقدم عليه وهو ما ليس كذلك لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فيكون من باب العبارة فينبغي أن تصح نية الثلث [illegible] بأن المراد بيان أنه ليس المراد [illegible] الشرع [illegible] الشرع [illegible] في [illegible] الأوضاع اللغوية [illegible] فإذا قال أنت طالق [illegible] فيثبت الشرع [illegible] الطلاق ثابتا اقتضاء [illegible] الشرع [illegible] فلا تصح فيه نية الثلث

[illegible]

العدد

تقريره

فيبطل

اذ لا عموم للمقتضى فلا تصح فيه نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز في اللفظ كنية التخصيص و ثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وربما يتعدد بتعدده فلا تصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا تصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه تصح فيه نية الثلث وتوجيه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا للفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقا ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال انا لم نقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك لان الطلاق انما لم تصح فيه نية الثلث وان كان صفة المرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما ياتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان اطلاق اسم فرد ينافي الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم في قوله انت باين امر شرعي اقتضاء فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال وتوجيهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث اذ هما جنس بالنسبة اليهما ونية احد المتحملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا تصح نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى فلا دلالة له على الافراد اصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك نية النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان تصح نية احد النوعين ولا يقال لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية الثلث للتطليقات في انت طالق طلاق بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وقوله ومما يتصل بذلك اي بالمقتضى هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام لما توهم متوهم ان المحذوف ليس قسما خامسا من العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في هذه القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو محذوف وان كان غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق والا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دل على معناه باحد هذه الاقسام الاربع فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على معنى

قوله بناء اذا كان كالملفوظ شرط وجوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس اسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل على سبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس من باب المقتضى وحاصله ان البينونة تتعلق بالحقيقة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لمحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين معا فعلى تقدير كان مشتركا فيهما فالحق واما ان كان جنسا لهما قوله لكن لا تصح نية عدد معين في المقتضى بناء على ان في المقتضى ونحو ذلك تكرير لما سبق وزيادة توضيح مختص بانه لا تصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم يتعين شيئا تعين الادنى في الحقيقة لانه متيقن قوله ان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من حيث انه لا ينافي الحل الحكمي الشرعي الذي هو ازالة الملك لكنه معلق بشرط انقضاء العدة او جعله باينا الا ازالة الحل المحلية متوقفها على انضمام طلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرطه ليس رفعا له قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفرقوا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة

[illegible]

فصل في الكلام ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق، وشرطه اي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا تظهر اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهرت اولوية المسكوت عنه او مساواته ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص او بالقياس على المنطوق او القياس عليه ولا يخرج اي ذكر المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فحرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يلزم انتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع حادثة ان في الابل السائمة زكوة فتقييدها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجهل متعلق على قوله السؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تبين شرائط مفهوم المخالفة شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسألة وهي ان تخصيص الشئ باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشئ عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال

وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم منه ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولا اجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشئ باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام

قوله بان يجعل مفهوم [illegible] المنطوق في المقتضى مفهوم [illegible] المحذوف [illegible] يكون [illegible] المذكور [illegible] بين العموم والخصوص [illegible] يكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء [illegible] ان ارسلوا [illegible] قوله [illegible] المفهوم ان المفهوم [illegible] المسكوت [illegible] المنطوق [illegible] المذكور في الحكم [illegible] مفهوم المخالفة [illegible] المفهوم [illegible] المسكوت عنه [illegible] في المسكوت عنه [illegible] قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواته حتى لو ظهر [illegible] الحكم في المسكوت عنه ثابت بدلالة النص اي بمفهوم الموافقة او بالقياس [illegible] النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة [illegible] مفهوم الموافقة [illegible] الحكم في المسكوت عنه [illegible] ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة [illegible] الحكم في المسكوت عنه [illegible] بالقياس [illegible] قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود [illegible] على ان غير محمد ليس برسول [illegible] الكفر [illegible] تحقق شرط مفهوم المخالفة [illegible] تخصيص [illegible] رسالة محمد عليه الصلوة والسلام [illegible] مفهوم اللقب [illegible] قوله ولاجماع العلماء [illegible] تعليل النص [illegible] اثبات حكم المنصوص عليه فيما ترك [illegible] ان الفرع [illegible] الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص [illegible] النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس [illegible] بالقياس المخالف للنص وقد كما سبق بان موضوع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها

[illegible]

وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال انما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فلا يوجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال فالانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رح اونقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل غير متعلق بمحذوف اي وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فمن الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات للوصف فان في قولنا الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ماذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولتكثير الفائدة ولانه لو لم تكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات

على ما هو مستدل الخصم بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شئ لا يكون مؤثرا في اثبات ضده وردكلاهما بانهم لا يجوزون تناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شئ في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل تناوله نفيا لا اثباتا قوله وهو اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني المعبر عنه بالماء في الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشئ بالوصف اي لنفي شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون به لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما ترجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل نعم يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله تعالى ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك تأدي هو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الكلام لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل المفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشئ المذكور منه مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال

نحو الجسم الطويل العريض العميق المتحيز بان شيئا من هذه الاشياء الاربعة لا يوجب نفي الحكم عما عداه لانه لو كان شيء منها يوجب نفي الحكم عما عداه لزم منه ان الجسم الذي
لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما هو تعريف للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذه الاوصاف
وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله
كالمدح عطف على نحو الجسم ان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الى آخره ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه
اشياء اخر غير ما ذكروا او التأكيد نحو امس الدابر لا يعود وغيره اي غير التأكيد ونحو وما من دابة في الارض فلم يوجد الجزم بان
كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك
الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم
ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا وهي اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات
التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال
الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام لكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء
وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في غير المتنازع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا لان النفي وربما اي الوصف ان يكون علة له لا يدل على ما ذكرتم لا
الحكم ينتفي بانتفاء العلة جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف ولكن بناء على العدم الاصلي

فيكون عدم الحكم عدما اصليا لاحكما شرعيا ؛ لانه علة لعدمه اي لابناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف فمن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لايثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لايلزم ان الابل اذا لم يكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لايمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة بل تصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين قدم في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل التخريج مخرج العادة فان العادة ان لاينكح المومن الا مومنة ثم اورد مسلمين تنبيههم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالصفة لو يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسلتنا الدعوة والشهادة فقال ولايلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس للتخصيص هذا دليل على قوله لايلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة الجميع ؛ لايقال لاحاجة الى البيان فانها صارت ام ولد فيثبت نسب الاخيرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين اما ههنا فلا ؛ فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخيرين فلايكون الاخيران لدي ام الولد بل هما ولد الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ؛ ولايلزم اذا قال الشهود لانعلم له وارثا في ارض كذا انه لاتقبل الشهادة عندهما فهذا ؛ اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص دال على ما قلنا ؛ اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم لان الشاهد ؛ دليل على قوله ولايلزم ؛ لما ذكرنا لاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه ؛ اي في التخصيص بالوصف اي لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولاحاجة الى الدلالة ؛ وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة ؛ سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب هو ههنا ؛ اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان ينفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلامعرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ؛ ومنه اي التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لايثبت به ؛ اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لايكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وبما ذكرنا من ثمرة الخلاف يظهر ههنا

وهو تخيير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل التخريج مخرج العادة لان العادة ان لاينكح المومن الا المومنة ليكن انه ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف لان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم فلو كانت الفتيات اي الاماء مومنات في الغالب والعادة جارية بذلك يصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان عبدين للمولى لانه قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلانعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه لتقييد هذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بالشرطية فان شرط الشي ما يتوقف عليه تحققه ولايكون داخلا في ذلك الشي ولامؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المعقول والمنقول جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم علة الحكم لابناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لايجب الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المتقدم عند عدم الشرط لايجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز

لان الشرط قد يقال لامر خارج يتوقف عليه شئ ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال المعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف عليه اي الشرط
بالمعنى الاول لا يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة
عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم اصلي
لكن مع ذلك يكون علم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان
يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم الاية
يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا
ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا ابناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي رح اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع
التقادير فالتعليق قيده اي الحكم بتقدير معين وعدمه اي الحكم على غيره فيكون اي للتعليق تاثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره مع اي قيد
المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق
اي المشروط وهو انت طالق في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت طالق لانه ليس بكلام
بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون
الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده ولكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط اي
على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق
قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق
ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ
وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل على شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية
الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة وغير ذلك مثل ان دخلت الدار
فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجيء ان يحد لسبب فالحكم ينتفي بانتفائه الا ان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم
وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فيثبت
نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل
على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص يجب ان يكون مقارنا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في التراخي في النسخ والتخصيص لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا فقد يقال
ان المراد انه لا يصلح مخصصا على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال فيه نظر لان علم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه اذ لم يكن مخصصا ولا ناسخا ثبت الجواز لقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم نجد انما هو حكم اصلي فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل الشرع
فيثبت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا انما يثبت قبل الشرط كجواز نكاح الامة قلت يجب ان يثبت من حيث انه للمعلق وههنا في ثبوته في الخارج قبل
الشرط كما في الايات المتقدمة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت الا مع الاثبات لثبت مع قوله هذا بناء على ان التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ
بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتداء والخبر فالشافعي رح اول

سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فيبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رح فاذا علق الطلاق والعتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فان النذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين اذا كانت مالية : فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني : ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما يثبت نفس الوجوب بناء على السبب فاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لا يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء :

التعليق بمنزلة المبتداء والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وعدمه على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة له على العموم التقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة ويطعم عشرة المساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد في صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل وجود الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب ليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز ومعنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد محرم والفعل محرم عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لما يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فقبيح والاقرب ما ذكر

وعندنا لا ینعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما یکون طریقا الی الحکم وقبل وجود الشرط لیس کذلک علی ما مہدنا من الاصل وہو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا یکون موجبا للوقوع لما ذکرنا ان الیجاز بمنزلۃ انت فی انت طالق فلا ینعقد سببا للحکم بل انما یصیر سببا عند وجود الشرط فیختلف الحکم فی المسائل المذکورۃ علی ان الیمین انعقدت للبر فکیف تکون سببا للکفارۃ بل سببہا الحنث لما لم ینعقد سببا عندنا اختلف الحکم فی المسائل المذکورۃ فیجوز تعلیق الطلاق والعتاق بالملک فتحقق عند وجود السبب تطلقا ولا یجوز تعجیل النذر والکفارۃ عندنا لان التعجیل قبل السبب لا یجوز بالاتفاق والسبب انما یصیر سببا عند وجود الشرط فی باب النذر وللکفارۃ ہو الحنث عندنا فان الیمین لم ینعقد سببا للکفارۃ لانہا انعقدت للبر والکفارۃ انما تجب علی تقدیر الحنث فلا یکون الیمین سببا للکفارۃ بل ہی شرط لہا والحنث سببا وفرقہ بین المالی والبدنی غیر صحیح اذ المال غیر مقصود فی حقوق الشرقات وانما المقصود ہو الاداء فیصیر کالبدنیۃ

فی الاسرار ان الحل والحرمۃ اذا کانا لمعنی فی العین اضیف الیہا لانہا سببہ کما یقال جری النہر فیقال حرمت المیتۃ لان تحریمہا لمعنی فیہا ولا یقال حرمت شاۃ الغیر لان حرمتہا لاحترام المالک قولہ وعندنا لا ینعقد ای المعلق سببا للحکم الا عند وجود الشرط ولہم فی بیان ذلک طریقان احدہما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلۃ جزء السبب کما مر من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلۃ انت من انت طالق وجزء السبب لا یکون سببا الثانی ان التعلیق مانع للمعلق من الوصول الی المحل والاسباب الشرعیۃ لا تصیر اسبابا قبل الوصول الی المحال لانہا عبارۃ عما یکون طریقا الی الشیء ومفضیا الیہ فکما لا یکون شرط البیع علۃ للبیع لعدم التمام کذلک بیع الحر لعدم الوصول الی المحل اورد علی الاول ان الاضافۃ ینبغی ان یکون مانعا من انعقاد المضاف سببا فانہ لیس جزءا من السبب مثل انت طالق غدا واجیب بان التعلیق یمین وہی لتحقیق البر وفیہا اعدام موجب المعلق لا وجودہ فلا یکون المعلق مفضیا الی وجود الحکم بخلاف الاضافۃ فانہا لثبوت الحکم بالایجاب فی وقتہ لا لمنع الحکم فیتحقق السبب لوجودہ حقیقۃ من غیر مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد علی الثانی انہ لما لم یصل الی المحل کان ینبغی ان یلغو کما اذا قال للاجنبیۃ انت طالق واجیب بانہ لما کان مرجو الحصول لوجود الشرط واحتمال التعلیق جعل کانہ اتصل الیہ عرضیۃ ان یصیر سببا کشطر البیع حتی لو علق بشرط لا یرجی الوقوف علی وجودہ لغا مثل انت طالق ان شاء اللہ تعالی قولہ فیجوز تعلیق الطلاق والعتاق بالملک یشکل بما روی عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص انہ خطب امرأۃ فابوا ان یزوجوہا الا بزیادۃ صداق فقال ان تزوجتہا فہی طالق ثلثا فبلغ ذلک رسول اللہ علیہ الصلوۃ والسلام فقال لا طلاق قبل النکاح فان الحدیث مفسر لا یقبل التاویل فلا بد من ان یبین نسخہ او عدم صحتہ قولہ والسبب للکفارۃ ہو الحنث عندنا بوجہین الاول ان الیمین انعقدت للبر ومنعت لا نفضاء الیہ والکفارۃ انما تجب علی تقدیر عدم البر فلا یکون الیمین مفضیا الیہا لاستناع افضاء الشیء الی ما یتحقق الا عدم ذلک الشیء والثانی ان السبب یجب تقررہ عند وجود المسبب والیمین لا یبقی عند وجود الکفارۃ لانہا انما یکون بعد الحنث الذی ہو نقض الیمین بل السبب ہو الحنث لکونہ مفضیا الی الکفارۃ من حیث انہ جنایۃ ذلک لکنہا لا توجد بدون الیمین فیکون شرطا ولقائل ان یقول علی الاول لم یجوز ان یفضی الیمین الی الکفارۃ بطریق الانقلاب الخلفیۃ عن البر کالصوم والاحرام فانہما یمنعان عن ارتکاب محظورہما وبعد الارتکاب یصیر ان سببین لوجوب الکفارۃ بطریق الانقلاب وعلی الثانی لم یجوز ان یبقی الخلف اعنی الکفارۃ بعد انقطاع العلۃ کالمہر یبقی بعد انقطاع النکاح بالطلاق وذلک لان العلۃ علۃ ایجاب الاصل لا للبقاء والخلف یخلفہ فی البقاء وفی کون سبب الکفارۃ ہو الاحرام والصوم تنزلا السبب الجنایۃ علیہما قولہ وفرق ای فرق الشافعی بین الحقوق المالیۃ والبدنیۃ بانہ ینفصل فی المالیۃ الوجوب عن وجوب الاداء فینعقد السبب ان لم یجب الاداء بخلاف البدنیۃ وذلک لان الحق الواجب للہ تعالی علی العباد ہو العبادۃ وہو فعل شرعی یباشرہ العبد بخلاف نفسہ ابتغاء لمرضات اللہ تعالی فالمال لا یکون مقصودا فی ذلک بل انہ یتادی بہ الواجب بمنزلۃ منافع البدن فیصیر الحقوق المالیۃ کالبدنیۃ فی ان المقصود بالوجوب ہو الاداء وان تعلیق وجوب الاداء بالشرط یمنع تمام السببیۃ فیہما جمیعا وانما جازت النیابۃ فی المالیۃ لحصول المقصود وہو المشقۃ ومخالفۃ ہوی النفس بخلاف البدنیۃ وہی فی باب الامران الوجوب ینفصل عن وجوب الاداء فی البدنیۃ

وانما قال فی حقوق اللہ تعالی لان المال ہو المقصود فی حقوق العباد اذ بہ ینتفع الانسان ویندفع الخسران

وتبين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين داخلان على الحكم اما الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فقلنا دخوله على الحكم دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي فلما كان الشرط داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن اكد اي من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشارع يراد بها الامر مجازا وانما عدل من الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا

قوله وتبين الفرق لما جعل الشافعي رح التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يوخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة ههنا في الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض و لقائل ان يقول العتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين الذين وردفيهما الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له اي الضمير للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المقيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المقيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا ان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال حديهما ومعنى احتمالهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه في المحكوم به ففي خبر الشارع الكائن هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته الحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شئ لشئ او نفيه عنه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الامتثال بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر محمولا على حقيقته اما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى

فد

المفيد له

افادية

205

واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل وفي النهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا ومجاز في الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام للايجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي

صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدأ والخبر ام الخبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم ميلوا الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وتحقيق ذلك في شرح التلخيص قوله واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام ويعلمها دار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال عن الحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام ايضا لكثرة مباحثه قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو كف نفسك عن الشتم الا ان يراد غير كف من الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يأمر والآمر والمامور وغير ذلك كما ان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر الا ان يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون الاستعلاء مستدركا وهو ظ فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهة قوله والامر اي لفظ الامر حقيقة في هذا القول يريد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لترددنا عند الاطلاق الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا كانت الادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا له فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا الرسول عليه الصلوة بكذا او يجب اتباعه علينا ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع

٢٠٧

٢

متعلقہ صفحہ ١٩٠ ... [illegible]

... قولہ ... [illegible]

متعلقہ صفحہ ٢٠٧ ... [illegible]

... قولہ ... [illegible]

قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل لم يقل امر افعل ويصح نفيه ؛ اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس حقيقة في الفعل الذي هو بمعنى الشان ؛ وتسميته امرا مجاز او الفعل يجب به ؛ قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر سلمنا انه حقيقة فيه ؛ اي في الفعل لكن الدلائل يدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعل وسياتي واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد هو الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب واللفظ كاف للمقصود اي الامر القولي كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف

خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا كما رأيتموني اصلي والانكار على الاصحاب في صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل متفرع عليه هو ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام للايجاب احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم فان تنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الآية قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته به دليل ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا يرتكب المجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في المعنيين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر الدليل الاول اعم والثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر هو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذه الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعمالا وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء اما الاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الامر هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل الفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت يكون من اثاره وقد يقال انه شبه الداعي الى الفعل بالامر فيكون الفعل مامورا فسمي الفعل امرا تسمية المفعول بالمصدر كتسمية المشيئ المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو الفعل لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد لوصف بالرشيد مجاز من باب وصف صاحبه قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل مما التوهم به يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على ان الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والتاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى واستشهدوا والاباحة نحو كلوا والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتسخير نحو كونوا قردة والتعجيز نحو فاتوا بسورة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا او لا تصبروا والدعاء نحو اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن فيكون

فمثل الخصوص بالايجاب لا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ما سياتي بيانه استدل الخصم على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد لان المشترك لا عموم له ولما كان مبنى مذهب الخصم عموم المشترك توهم من يستدل الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر الايجابي لا كان او فعلا فيكفينا ان القول لا تم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظ على معترفه واما في هذه الاية فلتا على عموم المشترك وهو مم واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل والمقصود هو اما لتساقهما ههنا للفظ موضوع للايجاب اتفاقا فان القول يكون الفعل ايضا للايجاب مصيرا الى ما هو خلاف الاصل فلا يترك الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب مجاز لان الاصطلاح انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود ح وقد يقال ان الموضوع لها انما هي العبارات لا غير وهي اقتصرت للمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول والفعل انما يدل على نفس المقصود لان من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص لصيغة لاجل بغير المقاصد للماضي والحال والاستقبال ولم يحصل اليسيها وكلام ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ودفاية في غير المسح وهي لفظه تسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان الخصم لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك واعظم المقصد يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه لهذا كثر الالفاظ المترادفة فيما لهم اهتمام به اما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الشرع فلان كونه فعلا موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي وهو مستغنى لا من نفس الفعل فلا حاجة الى هذا وكذا بعد قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول في عبارة القوم تسامح لان القول ان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال ان وجوب الاتباع في الصلوة يثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض بما في شرح السنة انه روى ابو سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال صلى الله عليه وسلم ان جبرئيل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبانه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك قال ايكم مثلي اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ثم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوا في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني الصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رح الى ان موجبه التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا للمعاني الكثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى ان التوقف في تعيين الموضوع له لانه للوجوب فقط او الندب فقط او مشترك بينهما لفظا قوله التاديب قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استحال

قلنا لو وجب التوقف ههنا يوجب فى النهي لاستعماله فى معان وهى التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا والكراهية كالنهي عن الصلوة
فى الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل
الظالمون واليأس نحو ولا تعتذروا والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي فى نعل واحدة ولان
النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لاستعماله فى معان فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق
بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا احتمال مبطل للحقائق يمكن ان يراد به ههنا حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل
هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين
حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اى كما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من النسخ او خصوص او اشتراك او مجاز
فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة فبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها ايضا لم يدع انه محكم و
عند العامة موجبهما احد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم وهي الادنى والندب عند بعضهم ولا بد
تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء فى حصولها وقوله القوا احتقار السحر السحرة فى مقابلة المعجزة الباهرة بلا آلة الايجاد
والتكوين هو الاتحاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس
موجب افعل ولا تفعل واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل
ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها فى الساعات وبطلان حقائق الالفاظ
بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي بان الامر
محكم فى احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر فى الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه ههنا
نظرا اما اولا فلان الواقفين فى الامر واقفون فى النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف فى الامر توقف فى
ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب وراجحا وهو الندب وغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف فى النهي توقف فى ان المراد هو طلب
الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهية او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف فى كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي
وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال فى الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة
الاستعمال فمن اين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتذروا هكذا وقع فى
اكثر النسخ وفى بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس لا تعتذروا
قوله وهذا الاحتمال اى اعتباره والتوقف بسببه مبطل الحقائق قوله وعند العامة اى اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي رح او بينهما وبين الاباحة
او بين الثلثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه احد وهو الطلب
جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه ح ايضا واحد وهو الاذن
فى الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رح انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل و
ادناه المتيقن الاباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة هو احد قولي الشافعي رح انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب
الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال الا ان النقصان
ثابت من وجه دون وجه فمن جعل للاباحة والندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص ولان

من ترجیح جانب الوجود وادناه الندب الوجوب عند اکثرہم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك لم يحسن التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والقضاء التقدير والله اعلم بمعنى الحكم والامر المصدر من غير لفظه وحال وتمييز ولا يمكن ان يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او المقضي عليه الاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا لا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وايضا يكون المعنى اذا حكم الفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بالفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة الفعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على تركه يوجب الوجوب اما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فهنا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد وذهب الشيخ الامام ابو منصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد بالقول التمثيل حقيقة القول وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر

الاجماع انما ثبت بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فتحذيرهم عن اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب والندب مثلا وحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه فيتصل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين ان امر الله تعالى وامر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به مسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يترتب فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب فيقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله تعالى فليحذر الذين وهو اول المسئلة ومحل النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق فانه لا معنى هنا للندب والاباحة بل التحذير عن اصابة المكروه واجب وامره مفرد مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب فيلحق بها الوعيد التهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم اتباعه وجعل اختيارهم تبعا لاختياره هما لكن جميع ادامه مبل في نوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل ان جاءك رجل فاكرمه هذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي فرارا عما من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وحقيقته اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يكفي ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فتعين الاول لا الاطلاق على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه وثانيهما ان المراد من الامر القول دون الفعل والشيء على ما ذكره في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا او شيئا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم الفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي خيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او شيء او اباحة وح يثبت الخيرة على تقدير ان يكون الحكم لفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت الدعوى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد

وترتب وجود المامور به عليه فلولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود مرادا بهذا الامر ای ارادة الله تعالى انه
كلما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل ای يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى
لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل ای كن فاعلا للصلوة وزك ای كن فاعلا للزكوة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون
ذلك الفعل الا ان هذا ای كون الوجود مرادا من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت به الوجود بل الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها
من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون وكلمعرفت فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ
ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله تعالى من امرهم هو القول المخصوص لا بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امر الضمير على
المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم فاعل كما تقول جاء في زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله ما منعك الا تسجد
ای ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض وهو انما يتجه
على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم واما فلان يقول انه ما الزمني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا لا يدل الا على
كون الامر بالسجود للوجوب لا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك انما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة
مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ تركت امر ايجاب الزامي يدل على ان المطلق للوجوب وهو المدعي اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته
تمثيلا للغائب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الكلام
وان الله قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكون بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا
القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى
خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو
الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب فقوله على المذهبين سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر
اعني امر كن اما على الثاني فلان معناه نقول له احدث فيحدث ای كلما وجد الامر بالوجوب تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة
الايجاد ای نظيره الواقع موقعه النازل منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما
صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في تقرير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر
لما استقام ان يكون قرينة للايجاد ای لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته في تكون الاشياء به على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته
اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به في
وجود الاشياء وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين
كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم شيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفي الكلام
اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب
بعضهم الى ان ضمير يكون للموجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة الامر ای اثره المقرون به مرتبا عليه وبالجملة
فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى

مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين يثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس لا لان المراد في امر التكوين هو التكون بمعنى الحدوث من كلمة كن المستعملة في امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الشيء قائمة واذا كان كل امر مرادا فيه تحقق طلب التكون يجب ان يكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف لازما له فيحصل الوجود والتكوين من جميع الاوامر حتى امر التكليف لكن لما علم اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد ويبطل فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور موقوفا على اختياره وان يكون مريدا بالمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر للتكليف حمل على الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب لبعدما كان هو الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به البتة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده اياه فاعتبرنا الجهتين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب الزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطلوبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب الحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل الا انه قد يدل احدهما على الاول وبعضها على الثاني ومحاصل ان يقال ثم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل للطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون بدونها فيحصل المامور في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامره واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ واما الشرع فاوامر الشرع مجازات لغوية والظاهر لو كان امر كن للطلب وجود الحادث في ارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا يلزم قدم الحوادث وان لم يكن ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما يبنى عنه الآية في الاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي اتركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها اي ما كنا مكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر المطلق وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل اللغة والعرف على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل ليدل على انه يطلب الفعل جزما وهو الوجوب ثم لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد خطره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل على تقدير تمامها في الامر المطلق الوارد وبعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وان سعيد بن جبير فاذا انصرفت عن الجمعة فساوم شيئا ان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب او الاباحة من الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله ليس للندب

۲۱۴

مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فيهما وقد اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فمحل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون العلاقة بين المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر من جهتين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الراجح هو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض لا يخفى ان لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في الاصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي هو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب واما ثانيا في كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقدمته فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتاديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي لانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر وممتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة كاملة والا فحقيقة قاصرة

لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل هو جزء هما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هو جزء آخر للوجوب هذا بحث في تحقيق المسئلة فاعلم ان كلا من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزء له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف للبيت فالحاصل ان ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم كيفيد الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق فذهب البعض رح الى اختيار فخر الاسلام هو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل و جواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لها وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك ورجحانه انما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب هو استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل مع منع النقيض والاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب ويستحق العقاب تاركه فلا نم ان جواز الفعل جزء من مفهومه بالفعل على المعرب بمعنى ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل نعم مقدمته قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه لا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اريد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع الاشتراك في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في انسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصيتهما كونه مع جواز الترك وبدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا وماشيا ونحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وبين قولنا هو للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة الدالة على رجحانه الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا ويطير حيوانا فان مدلول اللفظ

متعلقہ صفحہ ۔۔ وفي نفي الامر لغة وعرفا

۲۰۹ عندنا ان المراد بالعموم ... ان المراد انه ...

من الفعل الصادر عن الشخص ... الدلالة ...

ایہ لیکن علی ان الامر الذی اوان ...

قوله ولا یمکن الاشتقاق منه ...

قوله قبل المراد من الامر ...

قوله فلا صحة لنفي الخبر المؤمن ...

۲۱۷

[illegible]

متعلقه تلويح وانما عبر بالامر ... النهي

٢١٣ والغرض من الحكم المعلل بوجوبها ...

ثبوت المدعى من كون ورود صيغة الامر للاطلاق و

اباحة وانما ثبت لو كان الوجوب حيث يسلم ذلك

... من غير نسخ كونه للوجوب مطلقا سواء كان

حكما بالفعل من حيث كونه حكما بالفعل متعلقه ٢١٣

بان يمنع بان ... بكونه صلة ...

الاتفاق ... التشبيه ...

ان يقال ... خطاب ...

[illegible]

۲

[illegible]

هذا اذا استعمل و اريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب او الاباحة عند الشا
فلا يكون مجازا لان هذا دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا
ان دلالة الامر على الاباحة بطريق الاطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر و اريد به الندب او
الاباحة اما اذا استعمل و اريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب و بقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي رح فالامر لا يكون مجازا ام لا فاقول لا
يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون في دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا
فانك اذا اطلقت الانسان و اردت به الحيوان الناطق فان دلالة اللفظ على كل احد من الاجزاء ليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت
الانسان و اردت به الحيوان فقط او الناطق فقط و انما قلنا على مذهب الشافعي رح لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي
في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا و هاهنا فصل الامر المطلق عند بعضهم
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم و لسؤال السائل في الحج ا لعامنا هذا ام للابد
الاقرع بن حابس في الحج ا لعامنا هذا ام للابد فنفهم ان الامر بالحج يوجب التكرار قلنا الخبرة لسائر العبادات و عند الشافعي رح يحتملها لما قلنا غير ان المصدر
نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم و عند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف كقوله
تعالى و ان كنتم جنبا فاطهروا و اقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لزم التجدد بسبب لا بمطلق الامر و عند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا الا ان المصدر فرد
فما يقع على الواحد الحقيقي و هو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع و ذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض لا يقع
على العدد المحض ففي طلقي نفسك يجب للثلث على الاول و يحتمل الاثنين والثالث عند الشافعي رح و عندنا يقع على الواحد و يصح نية الثلث
لا الاثنين الا ان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتبارا و لا يصح نية الاثنين لانه عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد و قد ذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف و لم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا و بين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بالشرط فاوردت هذه المسئلة
واحدا الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير و لا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا او يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة و بقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب عند الشافعي رح بدليل ان دليل
الوجوب دل على جواز الفعل و امتناع الترك و دليل النسخ لا ينافي الجواز بجواز ان يرتفع الكل بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق اما عند قيام الدليل
فلا نزاع و حاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم و دلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة حقيقية على ما قولها التضمني لا دلالة المجاز على
لازمه المجازي و على تقدير نسخ الوجوب بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن حقيقته الى المجاز في اطلاق واحد قوله
فصل عموم الفعل شموله لافراده و تكراره وقوعه مرة بعد اخرى و ذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فاذا كان الامر مطلقا يجب ايقاعه مدة العمر و ان كان موقتا يجب
ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العمر والى الصلوة في كل فجر فيتلازمان في مثل صلوا و صوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان و يفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار و عامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا اقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار و قد يذكر العموم ايضا
نظرا الى تغاير المفهومين و صحة افتراقهما في الجملة ثم الاختلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص مرة تقييد لا و انما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول
انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه و ستعرف
جوابه اما التكرار فلان الاقرع بن حابس و هو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين قال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين و ان في حمل
الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال و جوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت
بتكرر الاوقات فانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت و هو متكرر و بالسبب اعني البيت و هو ليس بمتكرر و في اكثر الكتب ان السائل سراقة و قال في حجة الوداع

وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي لانه لا رواية عن ائمتنا في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهذا اقال في المتن وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى العامنا هذا اللابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن الحابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم المعنى لو قلت لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضربه قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سوال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر وعن قرينة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحمل الضمير في قوله يحتمل باعتبار ان المعنى من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى واقم الصلوة لدلوك الشمس حيث الامر بالصلوة يتكرر بتكرر دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قيل محل النزاع في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا مطلق للامر ان الخصم لم يدع انه مطلق الامر بل الامر المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت ومعلقا بشرط او مخصوصا بوصف ومجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال ع ظاهر عبارة المصنف ان المعلق بشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك لما عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يوجب التعليق ع اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان التعليق ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب علمائنا الحنفية هو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار ومعلقا بشرط او وصف مثل ان زنت السرق فاشتراك الحكم لا يقتضي اشتراك الحكم الامرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي رح المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو الواحد ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم او نحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير له بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا اقترن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامراته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فسيتبين في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم مع الاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فانه عمت النكرة واحد اعتباري فهو ح اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل

فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اى تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول بالامر ليشمل النفل

قوله قوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اى كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يتحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق السرقة التي هي سرقة واحدة يقطع من كل واحد منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف التكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رح ظ في ابتناء هذه المسئلة على المصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار ولا اثباتا ولا نفيا واثبته النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك اما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رحمه الله يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلق وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين اى وجوبه لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل اى فعل الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء اذ علم له في التعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رح الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب ح ليصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداؤه عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت بسببه في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فما يحصل به تفريغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت معنى تسليم العين المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها فان العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوجوب ليعلم اداء الزكوة والامانات المنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعلم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك اما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا ولفظهم فيه قيد مثل الواجب بان يكون عنده من جنس ما وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين كذا ذكره في التلويح ان يكون ظهر لو صرفه

ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب به الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت له مثل من عنده يصرفه الى ما عليه
قضاء من ظهر امسه وعصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت قد يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح
الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فلا يكون ثابتا بالامر فلا يكون اداء واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام
بعدما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من
اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب لهذا جعلنا من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او
راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تاركه وهذا معنى المندوب
اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف
من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في
الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة لفظا او يجعلها موضوعة للاذن
في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك
على ان المراد ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم ومطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق و
هو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب لكن صيغة الامر مجاز في الندب فان الاحكام الثابتة
بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا
شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة
وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء
مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير
معقول بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض يكون بسبب جديد اي نص مقصود سوى النص الموجب للاداء وفي عبارة اكثر
المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اختيار الدليل وعند جمهور
اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رح القضاء يجب بالدليل الذي وجب به الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت
عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثله اي الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبير التشريق فان اقامة الخطبة مقام
ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي
للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير العبادات والهيئات واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بطريق الابتداء
فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول هو قضاء لكونه استدراكا للوجوب السابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقت
بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت لاحتمال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه بان خروج الوقت يقرر تركا لا مثلا
وهو يقدر عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت
فان قيل من جملة الهيئات للاداء هو الوقت ولا قدرة عليه قلت فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت وبقي اصل العبادة مقدورا
مضمونا فيطالب بالخروج من عهدته بصرفه اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وهو مماثل في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم
يماثل في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس

بقية متعلقة قوله صفحة ١٣٢

٢٢

فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم ان كان عامدا القوله تعم فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة الحديث

قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدللنا بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء ؛ جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة آه فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الى آخره والفرق لاير وقضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى

هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان آخر

كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقول به شرف الوقت للفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المصنف صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء ترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر وبالصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا والنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم الجمعة والفرق لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يقضى بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه ولا يلزم اقتضاؤه خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بالصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بصومه فلا فالزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا غير رمضان وظاهر هذا التقرير يشعر بان المراد بالسبب الجديد والسبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا كان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف

اى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى ان يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما وجب الاداء وقد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر قلنا القضاء هنا يجب بما اوجب الاداء اى النذر وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اى الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط فى رمضان الاول لعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اى عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن درك الا بوقت مديد يستوى فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا اى صوم مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت الى آخره معناه ان شرف الوقت اوجب زيادة اذ اوجب نقصانا فالزيادة هى افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى

بايجاب المكلف اياه على نفسه المسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب بدلا بالموجب الاول فكذا ان ايجاب الشارع فتقرير الجواب من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما للاعتكاف لما عرف ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من الاكتساب بشكل الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف ان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا اعاد ولم يتاد فى رمضان الثانى فعوده يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب بقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه والشرائط التى لا يتوصل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر كالوضوء فى الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداءها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان وهو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم يثبت القدرة اى على الاكتساب بمثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه وبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عند اطلاقه فيقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقى اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث اصول الامام فخر الاسلام رح وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله الملهم للصواب

من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وثانيهما سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الفوت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امر ان خوف الفوت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بالصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض في النذر وبالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد فان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قات الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكرنا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية مبتدأ وان يحتمل خبر اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني تنكير الوصف تارة وتعريفه آخر مبني على انه اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف رح في رمضان آخر لا بهامه في رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان بالاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود وذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليتضح منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فحين كون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون بموجب السقوط موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين

۲۲۷

والاداء اما كامل وهو ان يؤدي بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفردا وشبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق للمقتدي حدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ تم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا

عن ابي يوسف والاول اوجه لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو شرع لوجوبه وفي الثاني اسقاط الاصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول اوجه من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاوجه هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة وكما ذكره المص هو الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاوجهية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود منفصل عن الزيادة فانه يجب بغير الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فسقوط النقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود والعود الى الكمال الاول لان الاول هو من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الآخر او غير محض ان كان فيه فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رح بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثنى عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء المحض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة ان تؤدى كلها بالجماعة فهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد فهو الاداء القاصر او بعضها بالانفراد وبعضها بالجماعة فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو الشبيه بالقضاء وفي كلامه اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي بالفعل حال كونه لاحقا لا جميع صلوته وفي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة بنقصها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته فهذا اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم تتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لان القضاء هو الخلف لا يفارق الاصل

اوکان ہذا المسافر مسبوقا ای کان المسافر الذی اقتدی بمسافر فی صلوة الظہر فی الوقت مسبوقا ای اقتدی بعد ما صلی الامام رکعۃ فلما اتم صلوۃ الامام نوی المقتدی الاقامۃ فانہ یتم اربعا لان بنیۃ الاقامۃ اعترضت علی قدر ما سبق وہو مؤد فی ہذا القدر من کل الوجوہ لان الوقت باق ولم یلتزم اداء ہذا القدر مع الامام حتی یکون قاضیا لما التزم اداءہ مع الامام اما اللاحق فانہ التزم اداء جمیع الصلوۃ مع الامام فیکون فی المقدار الذی سبقہ الحدث ولم یؤد مع الامام قاضیا او تکلم ای تکلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبلہ ونوی الاقامۃ یتم اربعا لانہ ادار فتغیر بالاقامۃ لان علیہ الاستیناف فاذا استانف یکون مؤدیا من کل الوجوہ فنیۃ الاقامۃ اعترضت علی الاداء فیتم اربعا ولہذا لا یقرء اللاحق ولا یسجد للسہو ای لاجل ان اللاحق کانہ خلف الامام لا یقرء ولا یسجد للسہو اذا سہا فی القدر الذی لم یصل مع الامام لا یسجد للسہو کالمقتدی اذا سہا لا یسجد بخلاف المسبوق فانہ منفرد فیما سبق فیقرء ویسجد للسہو واما القضاء فاما بمثل معقول کالصلوۃ للصلوۃ واما بمثل غیر معقول کالفدیۃ للصوم وثواب النفقۃ للحج وکل ما لا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقضی الا بنص کالوقوف بعرفۃ ورمی الجمار والاضحیۃ وتکبیرات التشریق فانہا علی صفۃ الجہر لم تعرف قربۃ الا فی ہذا الوقت لان الاصل فیہ الاخفاء قال اللہ تعالی واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخیفۃ ودون الجہر وقال ادعوا ربکم تضرعا وخفیۃ فان کونہا قربۃ مخصوص بزمان ولا یقضی تعدیل الارکان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحدہ لا یقوم بنفسہ فلم یبق الا الاثم وکذا صفۃ الجودۃ ای لا یقضی لان ابطال الاصل الی آخرہ اذا ادی الزیوف فی الزکوۃ فان قیل فلم اوجبت الفدیۃ فی الصلوۃ قیاسا ای علی الصوم ہذا اشکال علی قولہ وما لا یعقل لہ مثل قربۃ لا یقضی الا بنص فقد عدم النص لوجوب الفدیۃ اذا فاتت الصلوۃ للشیخ الفانی فالنص ورد فی الصوم وہذا الحکم لا یدرک بالقیاس فینبغی ان لا یقاس علیہ غیرہ واما الاضحیۃ فلان اراقۃ الدم لم تعرف قربۃ فی غیر ہذہ الایام ولا یدری ان التصدق بعین الشاۃ او بقیمتہا ہل ہو مثل لقربۃ الاراقۃ ام لا والتصدق بالعین او القیمۃ فی الاضحیۃ قلنا تحتمل فی الصوم التعلیل بالعجز فقلنا بالوجوب احتیاطا فیکون آتیا بالمندوب او الواجب فنرجو القبول فانہ تحتمل ان یکون الفدیۃ واجبۃ قضاء للصلوۃ وان لم تکن واجبۃ فلا اقل من ان یکون آتیا بالمندوب ومحمد رح قال فی ہذا الموضع نرجو القبول ٭ وفی الاضحیۃ لان الاصل فی العبادۃ المالیۃ التصدق بالعین الا انہ نقل الی الاراقۃ تطییبا للطعام وتحقیقا لضیافۃ اللہ تعالی لکن لم نعمل بہذا التعلیل المظنون .

قولہ واما القضاء یعنی انہ محض بمثل معقول او غیر معقول وما غیر محض قولہ وثواب النفقۃ للحج یشیر الی قول العامۃ ان الحج یقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النیابۃ لا تجری فی العبادات البدنیۃ الا ان فی الحج شائبۃ مالیۃ من جہۃ الاحتیاج الی الزاد والراحلۃ فمن جہۃ المباشرۃ یقع عن المامور ومن جہۃ الانفاق یقع عن الآمر وظاہر المذہب انہ یقع عن الآمر عملا بظواہر الاحادیث وعلی التقدیرین فالواجب علی الآمر مباشرۃ الافعال والصادر عنہ ہو الانفاق والمماثلۃ بینہما غیر معقولۃ وفی قولہ وثواب النفقۃ للحج تسامح لان التمثیل اما للقضاء او للمثل والثواب لیس شیئا منہما قولہ ولا یقضی تعدیل الارکان الفائت فی الصلوۃ ولا صفۃ الجودۃ الفائتۃ فی الدراہم المؤداۃ فی الزکوۃ لانہ اما ان یقضی الوصف وحدہ وہو باطل لانہ لا یعقل لہ مثل ولا یوجد بنفسہ او مع الاصل بان یقضی صلوۃ معتدلۃ الارکان او یقضی نفس الرکن بصفۃ الاعتدال ویقضی دراہم جیادا وہو ایضا باطل لما فیہ من ابطال الاصل بواسطۃ بطلان الوصف وہو نقیض الاصول وقلب المعقول قولہ قلنا بالوجوب احتیاطا ای لا قیاسا لاولویۃ لان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ کالعجز مثلا مشترک لا معلوم الا انہ علی تقدیر التعلیل بالعجز یکون الفدیۃ فی الصلوۃ ایضا واجبۃ بالقیاس الصحیح وعلی تقدیر عدم التعلیل یکون حسنۃ مندوبۃ لمحو سیئۃ فیکون القول بالوجوب احوط ویرجی قبولہا ولہذا قال محمد رح فی الزیادات فی فدیۃ الصلوۃ تجزیۃ ان شاء اللہ تعالی

قولہ وفی الاضحیۃ عطف علی ما یدل علیہ الکلام ای قلنا بوجوب الفدیۃ فی الصلوۃ کما ذکر وبوجوب التصدق بالعین

وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين + في الوقت + حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يكره في عرض النفس وعملنا به بعد الوقت احتياطا فانه + يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت + اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لا يحتمل جهة اصالة ورفع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء تشبيه الاداء عطف على قوله اما بشيء غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس للتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن الركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لا عقد الصرف او السلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا ببدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام

او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية حيث قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب لا التصدق بالقيمة فقال في الاضحية الى اراقة الدم تشبيها للطعام بالنار ما اشتمل عليه من الصدقة من وساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدم ويصير تطهيرا فيه القربة كما في ما طاب عنده حيث هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من جهة اعتبار معنى التصدق في نفي الوقت لم ينقل التعليل بالمنصوص ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وهو وجوب التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان لم تكن معينة او لم يعين شيئا احتياطا لان باب العبادة واحتياطا لانه يحتمل الاعتلال بالقياس فيما لا يعقل معناه فقط في الوقت والمعرض ليس فيه تعلق بعموم النص بناء التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد نقلوا على التسلم في ايام النحر فان قيل فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية فصام ثم قدر على الصوم قلنا لان كون الاصل في الشيخ الفاني الصوم ليس بمشكوك بل متيقن حتى زوال القدرة متيقن بقيام وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب لاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائهما لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين اذ انه ليس القيام حقيقة لمكان الانحناء قوله ليصير الى هذا الوجه الصواب على هذا الوجه لما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل عطفها قبلها باعتبارها رد لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالاشياء الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه العقد في الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه فانه لم منها ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اولا ولا معنى له الا تسليم مثل ما يكون عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون اذا سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الواجب وهو ظاهر والتسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون فرق بين قضاء الدين وبدل القرض

والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او دين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا العيب فهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده يبطل حقه اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا امهرابا ها فاستحق صورة المسألة ان يكون ابو المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فاذا اتاها به اجبرت على القبول اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء لما روى ان رسول الله عليه السلام

قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان يتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمها با حدى هذه الصفات فهذا اداء لورود على عين ما غصبه او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان للمشتري تمام الثمن فيرجع بكل الثمن على البائع لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالكه اومرتهن وصاحبين وهذا الاستحقاق وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا فهلكت بالولادة ولفظ المتن اشارة الى ان الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة لعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة على الزوج الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه بخلاف ما اذا قضى القاضي بالقيمة بتصديق المالك او باقامة البينة فانه لا يعود حقه

دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام الا تطعمين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد تبدل تبدل الملك وجعل التبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا تغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد اراد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق قبل تسليمها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله بخلاف بيع المبيع قبل تسليمه اليها وان كان يقضي القاضي بالقيمة عليه ثم ملكه لا يعيد حقها فيه ومن الاداء القاصر اطعام المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعي رح لا يبرء عن الضمان لانه مامور بالاداء لا بالتغرير وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف والجهل لا يعذر لان العادة المخالفة للديانة لغو وان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل +

المالك بالمغصوب بل هو للغاصب لانه تم الملك بسبب الفعل به رضا المالك بحيث ادى هذا المقدار قوله دخل على بريرة هي مولاة عائشة رضي من بني تيم ولا يكرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم مع انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي صلى الله عليه وسلم قوله ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ووصف مملوكيته ان الشيء الذي يكون الشرع بجرمة التصرف فيه على بعض المكلفين دكيله للجمع الا فرادا هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا يخفى وقال ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين الشيء المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد وصف المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى ان تمسك بالسنة قوله ومن الاداء القاصر تمثيل هذا المثال على الاختلاف السابق واخره عن ذكر الاداء الكامل في القضاء واقترا ونحو الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه فاكله جاهلا بانه طعامه اذ غصبه فهو اداء قاصر يبرأ الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعام المغصوب الى انه لو اطعمه هو تعدد من المغصوب بان كان قميصا فلبسه او كما فلطفه لا يبرء وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلم اليه وباعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب لم يبرأ عن الضمان بالاتفاق حتى تمسك الشافعي بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء مامورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان ياكل في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للتغرير المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه تمكن ان اكد بيانه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به واذا نيابة لو ادا قاصر فلا يجبر نفيا للتغرير قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك سالما وصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل قد ازال يده المطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيضه فلا يعتبر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يجتنب المسلم ما يجب نفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل لما

٢٣٢

فـفي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب منهما ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب ههنا الاثر الحاصل بالقطع في محله + فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى + اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبها انما هو من حيث المعنى + اما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الكل ضمان الجزء في ما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يحو اثر القطع كما تم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع قوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات تلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف رح يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع والقصاص مثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند قتال القتل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية + وانما شرع + اي المثال + عند عدم احتماله اي القصاص منة على القاتل + بان سلم نفسه + وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يضمن + وقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها + فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها + اي ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع + قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هي في العقد مال متقوم اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به + اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم + ويجوز اي ابتغاء البضع + بمنفعة الاجارة + فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما + فتكون في نفسها كذلك + اي لما كان المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة + لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه + هذا دليل آخر

قوله ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام مذكورة في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا اسقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة اذا كان بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المفسرين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله القتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به والقصور للاتمام والسراية بعد فوت المحل قوله وعند ابي يوسف رح تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فتعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رح لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة للادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز

متقومة

على قوله لتكون في نفسها كذلك لأن العقد قد يصح بدونه كما في الخلع فإن منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وإن كانت متقومة حال الدخول في العقد مع أنها غير متقومة حال الخروج صح مقابلتها بالمال في العقد وهو عقد الخلع فعلم أن العقد لا يحتاج إلى تقومها في العقد فتقومها في العقد يصير ضرورة العقد وما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة * فإنا تقومها في العقد ثبت بالرضاء * هذا منع لقوله إن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضاء * بخلاف القياس لما بينا أنه لا تقوم بلا إحراز * فلا القياس عليه * يشتمل معنيين أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد ولهذا المعنى * أي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس هذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول وقوله وللفارق أيضا وهو الرضاء دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني فإن له أثرا في إيجاب المال مقابلا بغير المال * ولا يضمن الشاهدان بعفو الولي القصاص إذا شهدا بقتل العمد ثم رجعا * هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص وصورة المسألة شهد شاهدان أن يعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن شهادتهما لم يضمنا ولا غير ولي القتيل إذا قتل القاتل * أي لا يضمن غير ولي القتيل إذا قتل القاتل لأن الشهود وقاتل القاتل لم يتلفوا على ولي القتيل شيئا إلا استيفاء القصاص وهو منفعة لا يعقل له مثل * والقضاء شبيه بالأداء كالقيمة فيما إذا أمهر عبدا غير عين فإنها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولا من حيث الوصف ثبت الخروج عن أداء الأصل وهو تسليم العبد *

ليس بمتقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى إلا بنص لأن الأعراض على عدم بقاء الأعراض مع ما هو لأنه لا يخفى أن انعدام الألوان في كل آن وتجددها أيضا بمنزلة انعدام الأعيان وحدوث أمثالها في كل آن وقد سبق أنه يسقط اللون لأن الآن يجعل الحكم بالأعراض المنحصرة مثل المنافع مثلا الحكم للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار المالكية والملاك التصرف وهي راجعة إلى المنافع إذ بها إقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الأموال قوله تقومها في العقد ثبت بالرضاء منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد عليه متقوما فإن قلت فيه تسليم لعدم مصيرورته متقوما بالعقد بل بالرضاء قلت لما اشتمل العقد على الرضاء كان التقوم بالرضاء تقوما بالعقد لأن تأثير الشيء في الشيء يجوز أن يكون بأحد أجزائه أو لوازمه قوله فلا القياس عليه أي لا يصح إثبات المغصوبة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا إثبات أصل الدعوى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد أما الأول فلأن الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الإحراز فلا يصح مقيسا عليه وأما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضاء فإن له أثرا في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص إبطال الأول بكون الأصل على خلاف القياس وإبطال الثاني بوجود الفارق لأنا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز والمقابلة بغير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضاء إنما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فخص كل من القياسين بما يلائمه قوله وهو أي استيفاء القصاص منفعة لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لأن في استيفاء القصاص معنى الإحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة أولياء المقتول وإبقائه حياة للمقتول وإبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وإنما يثبت في الخطأ على خلاف القياس صيانة للدم المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالأداء كتسليم القيمة فيما إذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فإن الحيوان يثبت في الذمة كالإبل في الدية والغرة في الجنين وهذا إذا كان معلوما في الجنس مجهولا في الوصف فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح وإن لم يحتمل في البيع فتسليم عبد وسط أداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الأداء لأنه جهة الأصالة بناء على أن العبد لجهالة وصفه لا يمكن أداؤه إلا بتعيينه ولا تعيين إلا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يصح المصير إليها في تعيين الوسط الواجب في العقد وتصير معقودا عليه كالعبد حتى كان العبد خلفا عنه فإن قيل ينبغي أن تتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين أداء العبد والقيمة فجوابه أن العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر إلى الأول يجب هو كما لو أمهر عبدا بعينه وبالنظر إلى الثاني يجب القيمة كما لو أمهر عبدا غيره فصار الواجب بالعقد *

فوجبت القيمة لكانها اصل ولما كان اى الاصل وهو العبد مجهولا من حيث انه من يجب هواى الاصل وهو العبد فتخير بينه وبين القيمة واديها ادى تجبر على القبول وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاء يشبه الاداء فصل لابد للمامور به من صفة الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها اعنى الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا خواص عباده وها انا مخبر من ذلك لكن بما ورثت مع العجز عن درك الادراك قدرما وقفت عليه ووقفت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعرى لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا بناء على الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن العقل او يقبح لاجلها عند الاشعرى وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا قبح من الله تعالى ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره ﷺ ﷺ

كانه احد الشيئين فتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فبايهما ادى يجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا لصلح وجها براسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء قوله فصل من قضايا الشرع انه لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اضرب على سبيل الالزام امر له وقد اختلفوا فى ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه معرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالنقل فبما قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة اى مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المامور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال البارى تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها اهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبيح قوله ومع ذلك يعنى لم يقتصر على ذلك الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل الفروع كثيرة وفرع الاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو اى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليها كل احد بقوة فكرية ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى او ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخلاص فى مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اى الثابت فى نفس الامر هو الحاق اى الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اى عما يشبه الحق وليس بحق قوله وقفت اى جعلت واقفا عليه ووفقت اى جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقف والثانى من التوفيق قوله اعلم ان العلماء تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثانى العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ ﷺ ﷺ

۲۳۵

لان الحسن والقبيح عنده يثبتان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبيح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به او منهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز به عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لانه يتناول الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم عنده مبني على اصلين اوردت على مذهبه دليلين

متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب ... ما نص الشارع عليه ... على دليله وهو الاخفى في جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ... بحيث لو عاقب عليه ... الخلاف ... فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها ... من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع ... كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبيح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل لو ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين

قوله لان الحسن والقبيح لا يجريان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ... ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى ... كمال ... كونه متعلق المدح والثواب ... تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح ... تفسير الحسن عندهم محل ... على انه ليس مامورا به على ... لانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاولى ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل ... قوله وعند المعتزلة للكل من الحسن والقبيح تفسيران احدهما الحسن ما يمدح على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم على فعله وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترز بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم بحاله عن المجنون ... ان يفعله وقد لا يكون حسنا بل يكون قبيحا ... التعريفين ... ومساواة الحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ... بخلاف الاول فانه يختص بالواجب والمندوب ... على المباح ... واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول على التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه ... بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين ... الحرام والمكروه ... التفسيرين ... الاول ان الفعل الغير المقدور ... عليه ... للقادر العالم بحاله ان يفعله ولا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ... الجواب ... للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه والعلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح ... تارك بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له القوم ... ان يقول ان ... ان يفعله ولا يفعله ... فالمكروه كراهة التنزيه داخل فيه ... ان القادر العالم بحاله ان يفعله ... فلذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي ان ... يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل ان لا يفعله ... المدح ... القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم فان هذا الكلام يشعر بان الحكم بان الحسن والقبيح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة

لاثبات الاصلين اما الاول فقوله* لانهما ليسا لذات الفعل ولصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر* اى ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقديركونهما شرعيين ايضا نحو هذا الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لابد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل والصفة له اذ لابد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عنى معنى آخر فلابد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فقوله* ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن عن تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف رجحان فعله على تركه على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا* وتقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اى جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب جاز عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عنده وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاعتبار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فيثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمحك ما سنح بخاطري وهذا مبنى على اربع مقدمات

لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المط ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل ولصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص ره في هذا المقام دليلان لهم على هذا المط قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو بط لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا من حيث الجوهرية بتبعيته وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز والفرض معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروطة بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر نعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتة له لا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصته منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي والا لزم الدور الثالث انه الخ

المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي هو المصدر بانه يمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فثم الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول المعنى الثاني موجود في الخارج واما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان امرا قائما بالفاعل وذلك الايقاع يكون وانتهى الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل من طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم منه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا ان يوقع معه امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج الظاهر مذهب الاشعري فان التكوين عنده امر غير موجود في الخارج

متصف بانصاف الفعل بالامكان الوجودي يعني ما ذكرنا الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان وذا بناء الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض الدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل بقيام العرض بالعرض فان قيل هذا امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن الفعلي وجوديا قلنا الدليل المذكور يدل على ثبات وجودية الحسن العقلي بما يرى هنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير العلامة وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري الا ما لا يمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وجوابا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح وان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة لمعنى جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علة واما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بان ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا لئلا يلزم التسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف الفعل بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار سواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة ولا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة ولا تاثير لها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافيان في الشرع وعندكم هو الاستقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لصحة التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدمات منها ما يعتقد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى مقدمة القائلة بانه اذا وجب بوجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبين تحقيق ذلك على اربع مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كالاكل فانه يحصل له هيئة هي الهيئة والتحريك يحصل له هيئة هي الحرارة والتحرك يحصل له ما هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري كمسمى تاثير الاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك كالايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا كايقاع القيام والقعود

۲۳۹

[illegible]

٢٣

[illegible]

المقدمۃ الثانیۃ کل ممکن فلا بد ان یتوقف وجودہ علی موجد والا یکون واجبا بالذات ثم ان لم یوجد جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ یمتنع وجودہ والا امکن وجودہ وکل ممکن لا یلزم من فرض وقوعہ محال وہنا یلزم لانہ ان وقع بدون تلک الجملۃ لم تکن ہی جملۃ ما یتوقف علیہ والمفروض خلافہ وان وجد تلک الجملۃ یجب وجودہ عندہا والا امکن عدمہ ففی حال العدم ان توقف علی شیء آخر لم یکن المفروض جملۃ وان لم یتوقف علی شیء آخر فوجودہ مع الجملۃ تارۃ وعدمہ اخری رجحان من غیر مرجح وہو محال فان قیل لا نسلم انہ محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنی وجود الممکن من غیر ان یوجدہ شیء آخر محال ولم یلزم ہذا المعنی قلت قد لزم ہذا المعنی لانہ ان امکن عدمہ مع ہذہ الجملۃ یجب ان لا یلزم من فرض عدمہ محال لکنہ یلزم لانہ لا شک انہ فی زمان عدمہ لم یوجد شیء ففی الزمان الذی وجد ان وجد بایجاد شیء آخر ایاہ یکون الایجاد من جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ فلا یکون المفروض جملۃ وان وجد من غیر ایجاد شیء آخر ایاہ لزم ما سلمتم استحالتہ فثبت انہ لا بد لوجود کل شیء ممکن من شیء یجب عندہ وجود ذلک الممکن ولولاہ یمتنع وجودہ

والقعود فی ذاتہ وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وہو المعنی الحاصل من المصدر ویکون وضعا کالقیام وکیفیۃ کالحرارۃ او غیر ذلک کالحالۃ التی یکون للمتحرک ما دام متوسطا بین المبدأ والمنتہی والاول حقیقۃ معنی المصدر وہو الجزء من مفہوم الفعل وہو امر اعتباری لا وجود لہ فی الخارج لوجوہ ثلثۃ الاول انہ لو کان موجودا لکان لہ موقع فیکون لہ ایقاع ولا ایقاع ذلک الموقع موقع آخر وہکذا الی غیر النہایۃ وکل ایقاع معلول للایقاع ذا التقدیر ان الایقاعات امور موجودۃ فیلزم التسلسل فی جانب المبدأ ای العلۃ فی امور موجودۃ فی الخارج علی ما ہو المفروض لا فی امور اعتباریۃ حتی ینقطع بانقطاع الاعتبارات او یکون ایقاع الایقاع عین الایقاع کما فی لزوم اللزوم وامکان الامکان وانما قال فی المبدأ لان استحالۃ التسلسل فی جانب العلۃ مما قام علیہ البرہان ووقع علیہ الاتفاق بخلاف التسلسل فی جانب المعلول فانہ لا برہان علیہ وبرہان التطبیق لیس بتام علی ما عرف فی علم الکلام الثانی انہ یلزم عند ایجاد الفاعل شیئا ان یوجد امور متحققۃ غیر متناہیۃ ہی الایقاعات المترتبۃ وبدیہۃ العقل قاطعۃ باستحالۃ ذلک ولا یخفی انہ انما یلزم لو کان ایقاع الایقاع الیہ فعلہ اما لو اوجد شیئا بایقاعہ وکان ایقاعہ بایقاع فاعل آخر کالباری تعالی فلا یلزم ذلک واذا انتہی الی ایقاع قدیم کالوصف الذی یسمی تکوینا لم یلزم التسلسل الیہ الثالث وہو الزامی ان الایقاع معناہ التکوین ومذہب الاشعری انہ لیس من الصفات الموجودۃ فی الخارج علی ما تقرر فی علم الکلام والالزام لیس بتام لان مذہب الاشعری ان التکوین لیس صفۃ حقیقیۃ ازلیۃ مغایرۃ للقدرۃ ولا یلزم من ذلک نفی التکوین الحادث بمعنی تعلق القدرۃ والارادۃ لوجود الشیء بل العمدۃ فی اثبات ہذا المطلوب لزوم التسلسل فی الایقاعات ویمتنع انتہاؤہ الی ایقاع قدیم لانہ یستلزم قدم الحادث ضرورۃ انہ لا یتصور ایقاع بالمعنی المصدری من غیر شیء یقع بہ **قولہ المقدمۃ الثانیۃ** حاصلہا انہ لا بد لکل ممکن من علۃ یجب وجودہ عند وجودہا وعدمہ عند عدمہا فہو بالنظر الی وجود العلۃ واجب وہو الوجوب بالغیر وبالنظر الی عدمہا ممتنع وہو الامتناع بالغیر اما توقف وجود الممکن علی علۃ موجدۃ فضروری واضح من ملاحظۃ مفہوم الممکن وہو ما لا یکون وجودہ ولا عدمہ من ذاتہ وانما یخفی علی بعض الاذہان لعدم ملاحظۃ معنی الامکان او معنی الاحتیاج الی الموجد وہذا لا ینافی الضرورۃ والضروری قد ینبہ علیہ بصورۃ الاستدلال فلذا قال والا ای وان لم یتوقف وجودہ علی موجد لکان واجبا اذ لا نعنی بالواجب الا ما یکون وجودہ من ذاتہ ولا یتوقف علی موجد واما کون علۃ الممکن بحیث یجب وجود الممکن عند وجودہا ویجب عدمہ عند عدمہا فلان جمیع اجزائہا اعنی الشرائط وہو المراد بجملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن فحاصلہ مقدمتان احدہما قولنا کلما عدمت جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن امتنع وجودہ والثانیۃ قولنا کلما وجدت جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن وجب وجودہ اما الاولی فلانہا لو لم تصدق لصدق قولنا قد یکون اذا عدمت الجملۃ لم یمتنع وجود الممکن بل امکن بالامکان العام وہذا باطل لان وجود الممکن علی تقدیر عدم جملۃ ما یتوقف علیہ لو کان ممکنا لما لزم من فرض وقوعہ محال واللازم باطل اما الملازمۃ فان استحالۃ اللازم توجب استحالۃ الملزوم ضرورۃ امتناع الملزوم بدون اللازم تحقیقا لمعنی اللزوم والمستحیل لا یکون ممکنا واما بطلان اللازم فلانہ لو فرض وقوع وجود الممکن بدون وجود جملۃ ما یتوقف علیہ لزم ان لا یکون لبعض الموقوف علیہ موقوفا علیہ وہذا محال وبیان اللزوم ظاہر اما الثانیۃ فلانہا لو لم تصدق لصدق قولنا قد یکون اذا وجدت جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن لم یجب وجودہ بل امکن عدمہ بالامکان العام وہذا باطل لان عدم الممکن علی تقدیر وجود الجملۃ

۲۴۱

وہذہ القضیۃ متفق علیہا بین اہل السنۃ والحکماء لکن اہل السنۃ یقولون بہا علی وجہ لا یلزم منہ الموجب بالذات فان وجود الشیٔ یجب علی تقدیر ایجاد اللہ تعالی ایاہ ویمتنع علی تقدیر ان لا یوجدہ ثم اعلم ان ما زعموا ان کل موجود ممکن محفوف بوجوبین سابق ولاحق باطل لانہ ان ارید السبق الزمانی فمحال لانہ یلزم وجوب وجود الشیٔ حال عدمہ وان ارید السبق المحتاج الیہ فکذا لانہ

لو کان ممکنا لما لزم من فرض وقوعہ محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممکن عند وجود جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ ففی تلک الحالۃ اما ان یتوقف الوجود علی شیٔ آخر اولا وکلاہما محال اما الاول فلاستلزامہ ان لا یکون جملۃ ما یتوقف علیہ جملۃ لتوقفہ علی شیٔ آخر واما الثانی فلاستلزامہ الرجحان بلا مرجح وہو وجود الممکن تارۃ وعدمہ اخری مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ بعینہ فی الحالین من غیر زیادۃ او نقصان یرجح الوجود او العدم وکلا الامرین یا معنی الرجحان بلا مرجح وعدم کون الجملۃ جملۃ مع بالضرورۃ فعدم الممکن عند تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ محال فوجودہ واجب ہو المطلوب فان قیل ان اردتم بالرجحان من غیر مرجح وجود الممکن من غیر ان یوجدہ شیٔ آخر ای منافیہ لذات الممکن فلا نم لزوم ذلک علی تقدیر عدم الممکن مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ وجودہ فان تلک الجملۃ علۃ موجدۃ غایۃ ہذا ان المعلول لا یجب معہا وان اردتم بہ غیر ذلک مثل تحقق المعلول مع علتہ الموجدۃ تارۃ وعدم تحققہا اخری فلا نم استحالۃ ذلک بل ہو اول المسئلۃ فجوابہ ان المراد ہو الاول وہو لازم لان الایجاد ظاہر متحقق حالۃ العدم وہو ظاہر ففی حالۃ الوجود ان تحقق لم یکن المفروض جملۃ ما یتوقف علیہ وجود الممکن لان من جملتہ الایجاد وقد کان منتفیا فی حالۃ العدم وان لم یتحقق لزم وجود الممکن بلا ایجاد شیٔ ایاہ وہو معنی الرجحان بلا مرجح ویظہر لک بہذا التقریر ان فی عبارۃ المتن زیادۃ لا حاجۃ الیہا اذ یکفی ان یقع قد لزم ہذا المعنی لانہ لا شک انہ فی زمان عدمہ لم یوجدہ شیٔ الی الآخر فان قیل لو کان الامر کما تقولون لکم یمتنع وجودہ او یجب وجودہ الامتناع والوجوب بحسب الذات فمتناہ ظاہر لان الکلام فی الممکن وان ارید بحسب الغیر فلا امکان لانہما ینافیانہا فلا وجہ لقولکم والا لکان وجودہ او عدمہ قلنا المراد بامتناع الوجود استحالتہ بالنظر الی عدم العلۃ وبامکانہ عدم استحالتہ بالنظر الیہ وکذا المراد بوجوب الوجود استحالۃ العدم بالنظر الی وجود العلۃ وبامکان العدم عدم استحالتہ بالنظر الیہ ولا خفاء فی تناقضہما وہذا ما یقال ان المکانۃ تناقض الضروریۃ فان قیل المعلول النوعی قد یعدد علۃ کالشمس والقمر والنار للضوء ولم ینتف علۃ واحدۃ فلا یمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعیا فعلتہ احد الامور وانتفاؤہ وانما یکون بانتفاء کل شارع یمتنع وجود المعلول ثم اعلم ان ما ذکرہ المصرح مبنی علی ان الایجاد امر یتوقف علیہ وجود الممکن ثم الحق انہ اعتبار عقلی یحصل فی الذہن من اعتبار اضافۃ العلۃ الی المعلول فہو فی الذہن متاخر عنہما وفی الخارج غیر متحقق اصلا والمشہور لہذا ان الممکن عدم الممکن عند تحقق جمیع ما یتوقف علیہ وجودہ کان وجودہ تارۃ وعدمہ اخری تخصیصا بلا مخصص وترجیحا بلا مرجح لان نسبتہ الی جمیع الاوقات علی السویۃ وبطلانہ ضروری فان قیل لم لا یکفی فی وقوع الممکن الاولویۃ من غیر ان ینتہی الی الوجوب مع یمکن عدمہ مع تحقق جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود بناء علی ان جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود انما یفید اولویتہ لا وجوبہ قلنا ان الممکن العدم مع تلک الاولویۃ لو وقع فان کان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان کان لسبب کان من جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود عدم ذلک السبب فلا یکون المفروض عدہ جملۃ ما یتوقف علیہ الوجود قولہ وہذہ القضیۃ وہی احتیاج کل ممکن الی علۃ یجب وجود الممکن عند وجودہا وعدمہ عند عدمہا مما اتفق علیہ الحکماء واکثر اہل السنۃ یعنی الاشاعرۃ مع کونہا اولویۃ مشہورۃ لم ینازع فیہا الا قوم من المتکلمین فانہم ذہبوا الی ان الفاعل المختار انما یصدر الفعل علی سبیل الصحۃ دون الوجوب لکن اہل السنۃ یقولون ان وجود الشیٔ واجب علی تقدیر ایجاد اللہ تعالی ایاہ وبارادتہ واختیارہ وقت ارادۃ اللہ تعالی فانہ مختار المعلول حادث واعترض الحکماء علیہ بان اختیارہ ان کان قدیما یلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان کان حادثا نقل الکلام الیہ ویلزم التسلسل او قدم المعلول قولہ واعلم انہ قد اشتہر فیما بین الحکماء ان وجود کل ممکن محفوف بوجوبین سابق وہو وجوب صدورہ عن العلۃ ولاحق وہو وجوب وجودہ ما دام موجودا وذلک لانہ ما لم یخرج عن حد التساوی ولم ینتہ الی حد الوجوب لم یوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورۃ امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض علیہ المصنف رح

مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب الا معها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب مع الوجود ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل قد يعتبر احد المتضايقين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن يلزم انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة

بانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان تحقيق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن متاخر عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزء من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها وهذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ اثر الشئ وجزءا منه وقد عرفت الاول فيتعين الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك قوله مع العلة الناقصة او التامة اراد بالمعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشا الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب مع ان نفس الوجوب لا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما على الآخر بمعنى احتياج الآخر اليه ايضا لاخفاء في انه يصح ان يقال وجب فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب وان توقفت المعية لا تقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجحا من غير مرجح بمعنى وجود

مسئلة تنبيه ... صفحه ۳۲۲ ... قوله ...

[illegible]

۲۴

475

كالامور الاضافية وهو القول بالحال وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم او جب في وقت معين
محدود فيتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجب لا في وقت معين محدود ثم في وقت معين لرجحان من غير
مرجح فيكون بعضها حادثا فيترتب ان لم يدخل فيه تلك الجملة امور الموجودة ولا معدومة وهي اما موجودات محققة فهي مستندة الى الواجب فيلزم
تقدم الحادث او افتقار الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح مادة للموجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات
مع معدومات وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها

الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهذا منقوض بما يقال لم لا يجوز ان يكون تحقق
جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما شاء وقتي شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند
تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امرا حادثا بل قديما او معدوما كانت الامور
محضا ومعدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب بالذات ومستحيلة التخلف عن المبدأ
فلو ان لم يكن بعض تلك الموجودات مستندة الى شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة والكلام في منها معدوما
معدوما يكون بعدم شيء من العلة التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب شيء من الازمنة وهو محال وقد يقع في تقرير بان تلك الموجودات ان انتهت الى
الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم افتقار الواجب لا يخفى انه لا يتم الا على هذا التقدير ان عدم انتهاء
الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاء وغاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده اما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام مفروض
المركب وجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان العلة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات
لكان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما وجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي
انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه
السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات
فان قيل يجوز ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم لكن لا يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند
الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديما اذ لو لم يكن العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة
بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من
الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده
فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يكون الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما
مر من وجوب وجود الممكن عند وجود العلة التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما او لا
لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال الجزء زوال الموجود فقط لانه يصير القسم الاول بعينه بل زوال المعدوم
او بزوال كلا الجزئين لشيء الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل
في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
الذي يتعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكن الا بزوال جزء من علته وجوده او بقائه ونقل الكلام الى
ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او سابق الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا
الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود

وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ او لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او لبقائه و ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما و ذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه و هلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو و كلامنا في زيد الموجود و اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء و زوال العدم هو الوجود و لنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر

و اما الثاني و هو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم و جود زيد و لنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو و الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة تحقق وجود علته التامة بجميع اجزائها الموجودة و المعدومة هف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد و لم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه عمرا و اذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد على عدم شئ ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد و هي القضية التي ادعينا انها ثابتة و تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شئ منها و هذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه وجوده و هلم جرا الى ان ننتهي الى الشئ الذي لا يكون بينه و بين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب و هو مح هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات و المعدومات و فيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي تفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ و هذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات و المعدومات لجواز ان تتركب منهما و يكون وجود جميع الموجودات المفتقر هو اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية و لا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم و تقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم و هو مم لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام و يمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم و ثانيهما ان قوله و اذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات مما لا مدخل له في اثبات المط و يمكن تقريره بوجه آخر و هو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب و هذا مح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات و هكذا الى الواجب فيكون عدم زيد مح مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم و استحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب و ان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني و هذا التقرير

وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ان الممكن عند دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث

بل معناه انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا تكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلنا لان الكلام انما هو على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب تعالى ما مر وجوابه وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره ترجيحا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذا ثبت بطل الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لامتناع بقائها الارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب ومع لا يتم برهان على امتناع ترتب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب بالذات والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زواله فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نحو واحد في الامكان والامتناع اذ طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والا لا فراده ايضا لامتناع بقائها كما ذكرنا فهذا وجه لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد والا امر اعتقادا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد والايجاد عينيه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من اتصاف المحمول الى تحقق المحل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاتصف زيد به مع صدق انه اوجد الفعل لم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل لا يضر لكون الاضافي داخلا في الموجود او المعدوم صحيح الا في قوله وذلك الجزء اما ان يكون وجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكرنا من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يذكر في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الموجود بل في المعدوم لا نسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فليثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة في الخارج ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب ثم اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل او يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما ان لا يجب وهو الظاهر ان الحق هنا فان ايقاع الحركة غير واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا موجد اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع ١٢

لم يوجد قيل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا في الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتعدد معا لا واسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي يسمونه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجود او معدوم ما وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والعجب ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف رحمه الله وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج شيء عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شأنه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو انتفاء زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم تخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلق الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم اني لم ازل في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكنه خفي ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا عليه الا اتعاب النواظر والاحداق واسني لو انتهيت بالمصنف رحمه الله في الاشارة الى ما تقررت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام قوله لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحادث

المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمتساوي او المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت واحتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما الممتنع رجحان المرجوح او المتساوي ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية هي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل الا على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال

علة تامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المط قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين وترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد الممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو ايضا يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المتساوي او المرجوح الذي لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا المراد انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاب الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات والمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام مساويا او المرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا ظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتنى على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة

مع انه یمکن اثبات هذا المطلوب مع الغنیة عن هذه المقدمة بان یقال الموجود اما ان یحتاج فی وجوده الی غیره او لا یحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل ثم علی تقدیر تسلیم تلک المقدمة وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا یلزم وجود الممکن بلا موجد وایضا انما اوردوا المثال سندا للمنع فعلیکم البرهان علی الرجحان فی المثال المذکور فضلا عن ان نقول ان وجب المرجح فی المثال المذکور فاما ان یجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد المذکور لا یطابق لما فی نفس الامر کان للافعال الاختیاریة واما ان یجب بحسب اعتقاد الفاعل وهذا باطل ایضا اذ یفعل الفاعل مع عدم اعتقاد الرجحان کما فی الهارب بل مع اعتقاد المرجوحیة ومن انکر هذا فقد انکر الوجدانیات فیبطل قولهم ان غایته عدم العلم بالرجحان فانه مع عدم علم الفاعل بالرجحان کاف فی هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممکن بلا موجد محال سواء کان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه یصیر راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فنقول یجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التی تکون للمتحرک فی ای جزء من المسافة فعلی تقدیر القول بوجود بعض الاشیاء بلا وجوب یمنع وجوب تلک الحالة فلا یلزم الجبر علی انا قد ابطلنا هذا التقدیر لکن اثبات المطلوب علی هذا التقدیر ایضا اقرب من الاحتیاط وعلی تقدیر امتناع وجود الاشیاء بلا وجوب الجبر منتف ایضا اما بالقول بان اختیار الاختیار عین الاول فلا یلزم التسلسل علی تقدیر کون المرجح من العبد واما بانه یلزم توقف الموجود علی الغیر موجود ولا معدوم وفی الحالة المذکورة یتوقف علی امر لا موجود ولا معدوم کالایقاع مثلا ثم هو اما ان یجب بطریق التسلسل او بان الایقاع الایقاع عین الاول ثم اما ان لا یجب لکن الفاعل یرجح احد المتساویین ان اراد بالفعل الایقاع فیتعین ما قلنا فی الایقاع فهذا الذی ذکرنا هو ابطال دلیل الجبر

بوجود الممکن امکن تحقق الموجد ولیس کذلک ویلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عینها او الذکر ان ترجح احدهما والفعل للارادة لیس بموجب ولا محال فلا یلزم وجود ممکن بلا موجد انما هو فی ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لان ترجیح احد المتساویین جائز اجماعا بالارادة قوله مع انه یمکن الاستدلال علی وجود الصانع بوجه لا یبتنی علی ابطال الترجیح بلا مرجح بان یقال الموجود لا یحتاج فی وجوده الی الغیر قطعا للتسلسل اذ لو احتاج کل موجود الی غیره لزم التسلسل ان ذهب الی غیر نهایة والدور ان عاد الی الاول لکن الدور والتسلسل باطلان علی عدم تناهی الموقوفات والاحتیاج فلذا اکتفی بذکره فثبت ان الموجود الذی لا یحتاج فی وجوده الی الغیر لا یلزم ان یکون واجبا الا علی تقدیر امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان یکون ممکنا ولا یکون وجوده من ذاته ولا من غیره بل یحصل له بعد العدم بلا موجد فلا غنیة عن هذه القضیة وان لم یذکر باللفظ قوله فعلیکم یعنی ان المتکلمین فی مقام المنع لامتناع ترجیح احد المتساویین وانما یذکرون المثال سندا للمنع ای لا نسلم ترجیح المتساویین کما فی الهارب من السبع یسلک احد الطریقین المتساویین فان قیل کیف یمنع مع انه ضروری قلنا بل هو جزء من الدلیل علی کون الواجب موجبا بالذات فیجب علی الحکماء اقامة الدلیل علی هذه القضیة وعلی کونها بدیهیة اما ما ذکره الموسوم من انه یجب اقامة البرهان علی وجود المرجح فی المثال المذکور فخارج عن قانون التوجیه اذ علی المستدل البرهان علی المقدمة الممنوعة لا علی بطلان السند وان اورد المثال بطریق التنظیر کان علی الحکم الدلیل علی تخلف الحکم فیه اثبات عدم الرجحان ولیس للحکیم المنع للمساوات وعدم المرجح فیه قوله علی انا نقول علی سبیل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته یصیر نقضا لدعوی الحکماء فیه لتقریره وقد یجاب عن ان القول بالاحتیاج الی المرجح فی نفس الامر بل قطعا اذ کثیرا ما یکون الطریق الذی یختاره الهارب مهدا مانوسا او الی مالک یسیر او اکثر فیقضی الاحتیاج الی مرجح یجب علم الفاعل اعتقاده فاذا انکروا فی المثال المذکور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فی علم الهارب واعتقاده وفیه نظر لان عدم العلم بالرجحان فی اعتقاده لا یستلزم عدم الرجحان فی اعتقاده لجواز ان یکون راجحا فی اعتقاده وهو لا یعلم ذلک ولا یلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجیح بلا مرجح فکیف یصح سند اثبات عدم المرجح فی المثال المذکور قلت المسلم هو بطلان الایجاد بلا موجد والذی فی المثال المذکور عدم مرجح غیر الفاعل باختیاره بل یعلمه احد المتساویین راجحا الی غیره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع فی ترجیح احد المتساویین بل هو واقع وانه لا امتناع فی ثبوت الایقاع من المختار تارة وعدمه اخری من غیر مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممکن بلا موجد فیجب ان یکون هذا هو المراد بالقضیة المتفق علیها بین العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود لا ما یلزم الممکن قبل الوجود بما یکون او بسبب جانب الوجود لازم یکون معدوما فلا یکون جانب الوجود راجحا وانما یترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم الا ان یخص الرجحان بالوجود ولیس کذلک بل العدم کذلک فانه یترجح بعدم علة الوجود فکما ان وجود الممکن بلا علة الوجود محال کذلک عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول فی الجواب عن الدلیل المذکور علی ان فعل العبد لیس باختیاره ان المراد بالفعل فنقول ان توقف فعل العبد علی مرجح یجب به الفعل عند وجود المرجح انما هو فی اصل المصدر کالحالة التی تکون للمتحرک فی ای جزء یفرض من اجزاء المسافة وانما المعنی الذی وضع للمصدر بازائه وهو الاحداث والایقاع کالایقاع تلک الحالة فان اراد الاول فالجواب علی عدم الاختیار

[illegible]

من قبيل الحدوث ... [illegible]

... قوله ... [illegible]

متعلقه صفحه ٢٥٢ [illegible]

متعلقه صفحه ٢٥١ [illegible]

فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى ما هو حاصل بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة ان يكون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية تشتاق اليها الحركة بشغفنا على النحو الذي تشتهي ان تكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى لفعلنا لا الثانية وايضا الفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو

اختيار العبد في فعله منتف الا على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فان الجبر انما كان يلزم من الوجوب عدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط ولئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلان يجوز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار ونقول لا يجب عنده وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم وهو المرجح التام اى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا لا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر من ان استناد الامور التي لا موجودة ولا معدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه لعدم قيامه على الطريق الوجوبي لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف هنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من عنده وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله** ان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق وهذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل او تخيل من الملائمة وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس **قوله** وايضا الفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما تمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من النفس كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى مكروه

[illegible]

التسدید الذی التقدیر علی الامساک عنه وکذا الفرق بین الترک من القدرۃ علی الفعل وبین ما لا نقدر ایضاً قد نفعل بداعیة وقد نفعل بلا داعیة فعلم ان العلم الوجدانی قاض بانا نفعل من غیر اضطرار ولا وجوب وترجیح احد المتساویین او المرجوح وهذا الترجیح هو الاختیار والقصد ثم مع ذلک نشاهد خوارق العادات فی صدور الافعال کالحرکات القویة من القوی الضعیفة کقطع مسافة بعیدة فی طرفة عین و امثاله کذا فی عدم صدورها کما تواترت اخبار الانبیاء علیهم السلام والسلف یقینا ان الکفار قصدوهم بانواع الاذی فلم یقدروا علیهم علی سلامة الآلات وتوفر الدواعی والارادات مع قصدهم فی ذلک الزمان علی امور اشق من ذلک فعلم ان المؤثر فی وجود الحرکة الحالة المذکورة لیس قدرتنا وحدها ارادتنا اذ لو کان ان یخالف ارادة ولو کان مؤثرا لما جری علیه العادة لم توجد خوارق العادات وایضا لا یمکن الحرکات التی هی الاسباب ارفاقنا ولا شعورنا بالشیء من ذلک لا ندری ای عضو یتحرک یحصل الحرکة المخصوصة کذا الاشعور لنا بکیفیة خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما یدل علی الاختیار ووجدان ان اختیارنا لیس مؤثرا فی وجود الحالة المذکورة انه جری عادته تعالی انا متی قصدنا الحرکة الاختیاریة تعقبها من غیر اضطرار الی القصد بخلق الله تعالی عقیب الحالة المذکورة الاختیاریة ان لم یقصد لم یخلقها ثم القصد مخلوق الله تعالی ... تعالی خلق قدرة ... اسباب الکل منها علی سبیل البدل ثم ... تعیین فعل العبد وهو القصد والاختیار ان القصد ... الی الموجودات هی مخلوقة الله تعالی الا ان الله تعالی خلق هذا الشیء عقیب ... مذکورة یحصل ... اختیار العبد فهذا قال ... توقفه علی مرجح لا یوجب ... اضطرارا الا ان الاختیار ... الدلیل ان الاختیار لیس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا یوجد الا والی ... موجودا بلا واسطة امر لسائر الموانع ... کما لا امتنع ... وجوده ...

قوله ... سوال تقریره ان ... ان القصد مخلوق الله تعالی ... الی ... القصد الذی ... من ... خلق الله تعالی ... ان القصد ... فعل العبد مخلوق الله تعالی ... الی الموجودات ... علی سبیل الوجوب ... الا الموجودة الا معدوم ... هو الدلیل الثانی ... ان یکون بلا ... اختیاره ... واما الثانی فلان وجود ذلک ... الی الواجب ... من صنع العبد ... واما الثالث فلان ذلک عدم الامکان ... سابق ... فوجود ذلک ... الامکان موجودا کان واجبا بالاستناد الی الواجب فیمتنع للعبد ... زوال العدم ... العدم وجود فیکون بواسطة وجود الواجب بواسطة الموجودات المستندة الی الواجب فیخرج من صنع العبد فتعین ان صنع العبد لا یکون الا امرا موجودا لا معدوما ولا موجودا وذلک العدم ... بواسطة الموجودات المستندة الی الواجب ... من صنع العبد ... لطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلک الامر لا یجوز ان یکون هو الایقاع والایجاد ... یکون العبد موجدا لذلک الشیء الموجود

٢٥٦

[illegible]

في ذاته وامكان بتوسط وجود امر فذلك الامر بسبب الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وامكان بتوسط عدم امر فلا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد امر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ هو يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشئ الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي يجب عنده وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال مشائخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما يقع المقدور به من حيث يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة الغير مدخل ما في ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن في الحقيقة مجموع التفسيرين واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونه طاعة او معصية حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بالارادة وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلق الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشائخنا ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وفقت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح

وفائدته لان ذلك الشئ يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة آلاته ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر لا موجود ولا معدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقدور بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح والثاني في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا وقعت حركة زيد بخلق الله في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت في كسب زيد في محل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس يده والحاصل ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امر من امور الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك ثم اعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كصحته ونومه وتغلظه وبعضها ماله قصد الى صدوره وصحة القصد وعدم القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه وصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في صدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدان احدهما يمتنع ويقول بعد ورود الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية لان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وههنا محتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه يجب حصول القدرة والارادة بل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده بل يمكن ان يكون معدوما حالة وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فواتها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة للعبد ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ١٢

قوله لانه لا يمكن الا بزوال العلة التامة ... الواجب بواسطة الموجودات ... قوله ... العبد وارادته فلا يكون للقدرة ... الفعل الا الفعل ... العلة التامة للعبد والاصل

٢٥٦

وذا غير مسلم ١٢ قوله فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح يعني ان صدور الفعل انما يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بمعنى الاعتقاد والنفع فيما ذكر من الامثلة هو الثاني لا الاول ١٢

فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته يحوق المدح او الذم لكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض ومن انكرهما بمعنى انهما لا يوجبان فعل شيء يجازى الله الفاعل ويعاقبه لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجلهما فنحن نساعده في هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك لا بمعنى العبد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان له تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله نسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح وتشاعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يرعه انه يستحق بذلك غضبه ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وبجاجة من على نفسه عقلا واعوجاجه واستخف بفكره ودمائه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وهدانا الى الهداية فلما ابطلنا دليل الخصم رجعنا الى اثبات الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او الصفة لا يدرك فان عقلا ايضا اي يكون في ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا او يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا او يكون للفعل صفة يحمد فاعله او يثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما قال البعض لان الخلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع لزم الدور وذلك ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من

كما لخلوقه تعالى ولا شك ان ههنا ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح ويمكن التقصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية كلها اعتبارات راجعة الى الكسب من الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا قبح من الله تعالى في خلقها والقبح من العبد بكسبها قوله فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وانت خبير بانه استدل بما هو مسلم عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتقصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب من ذلك كونه سند المنع بصفات الله تعالى وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب بها على المص رحمه الله ذكر في سند المنع ما ذكرتم او ردا هو نحو سب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك هو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته ولا لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب والعقاب بل كل ما امر الشارع به فهو دليل على استحقاقه المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح ليس للمخالف دليل لتعديه لا منع يعول عليه ما ذكره المص من تلفيق العبارات وتمحيق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فلعله ميله الاشعري كصرير باب وطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في ورائه الصواب من ورائه قوله وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول الاخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لم يجب تصديقه وحرمته

ان یکون وجوب تصدیق بعض اخباراتہ عقلیا اولا یکون بل یکون وجوب تصدیق کل اخباراتہ شرعیا والثانی باطل لانہ لو کان وجوب تصدیق الکل شرعیا لکان وجوبہ بقول النبی علیہ السلام فاول اخبارات الواجبۃ التصدیق لابدان یجب تصدیقہ بقول النبی علیہ السلام ان تصدیق الاخبار الاول واجب فنتکلم فی ہذا القول فان لم یجب تصدیقہ لایجب تصدیق الاول وان وجب فاما ان یجب بالاخبار الاول فیلزم الدور او بقول آخر فنتکلم فیہ فیلزم التسلسل اذ ثبت ذلک تعین الاول وہو کون وجوب تصدیق شیئ من اخباراتہ عقلیا فقولہ بد والا ای ان لم یتوقف علی الشرع ثم کان واجبا عقلیا فیکون حسنا عقلا بلان الواجب العقلی ما یحمد علی فعلہ ویذم علی ترکہ عقلا والحسن العقلی ما یحمد علی فعلہ عقلا فالواجب العقلی اخص من الحسن العقلی وکذلک نقول فی امتثال وامرہ اما واجب عقلا الی آخرہ ہذا الدلیل لاثبات الحسن العقلی صریحا وقولہ ولی ایضا وجوب تصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فہی ان تثبت شرعا یلزم الدور وان ثبتت عقلا یلزم قبحہا عقلا وہذا یدل علی القبح العقلی صریحا وکل منہما ای الحسن والقبح یدل علی الآخر التزاما لانہ اذا کان الشیئ واجبا عقلا یکون ترکہ قبیحا عقلا وان کان الشیئ حراما عقلا فترکہ یکون واجبا عقلا فیکون حسنا عقلا ثم عند المعتزلۃ العقل حاکم بالحسن والقبح موجب للعلم بہما وعندنا الحاکم بہما ہو اللہ تعالی والعقل آلۃ للعلم بہما فیخلق اللہ تعالی العلم عقیب نظر العقل نظرا صحیحا الا اثبتنا الحسن والقبح العقلیین وفی ہذا القدر لا خلاف بیننا وبین المعتزلۃ ان نذکر بعد ذلک الخلاف بیننا وبینہم وذلک فی امرین احدہما ان العقل حاکم مطلقا بالحسن والقبح علی اللہ تعالی وعلی العباد اما علی اللہ تعالی فلان الاصلح واجب علی اللہ تعالی بالعقل فیکون ترکہ حراما علی اللہ تعالی والحکم بالوجوب والحرمۃ یکون حکما بالحسن والقبح ضرورۃ واما علی العباد فلان العقل عندہم یوجب الافعال علیہم ویبیحہا ویحرمہا من غیر ان یحکم اللہ تعالی فیہا بشیئ من ذلک وعندنا الحاکم بالحسن والقبح ہو اللہ تعالی وہو متعال عن ان یحکم علیہ غیرہ وعن ان یجب علیہ شیئ وہو خالق افعال العباد وجاعل بعضہا حسنا وبعضہا قبیحا ولہ فی کل قضیۃ کلیۃ او جزئیۃ حکم معین وقضاء معین واحاطۃ بظواہرہا وبواطنہا وقد وضع فیہا ما وضع من خیر او شر ومن نفع او ضر او من حسن او قبح وثانیہما ان العقل عندہم موجب للعلم بالحسن والقبح بطریق التولید بان یولد العقل العلم بالنتیجۃ عقیب النظر الصحیح وعندنا العقل آلۃ لمعرفۃ بعض من ذلک وکثیر مما حکم اللہ تعالی بحسنہ او قبحہ لم یطلع العقل علی شیئ منہ بل

کذبہ عقلیۃ اذ لو کانت شرعیۃ لتوقف علی نص آخر وہو ایضا مبنی علی حرمۃ کذبہ فاما ان یثبت بذلک النص فیتوقف علی نفسہ او بالاول فیدور او بثالث فیتسلسل والحرمۃ العقلیۃ تستلزم القبح العقلی ویلزم من ذلک ان یکون صدقہ واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصدیق وحرمۃ الکذب بمعنی جزم العقل بان صدقہ ثابت قطعا وکذبہ ممتنع لما قامت علیہ من الادلۃ القطعیۃ مما لا نزاع فی کونہ عقلیا کالتصدیق بوجود الصانع واما بمعنی استحقاق الثواب والعقاب فی الآجل فیجوز ان یکون ثابتا بنص الشارع علی دلیلہ وہو دعوی النبوۃ واظہار المعجزۃ فانہ بمنزلۃ نص علی انہ یجب تصدیق کل ما اخبر بہ ویحرم کذبہ او بحکم اللہ القدیم لوجوب اطاعۃ الرسول غایۃ ما فی الباب ان ظہورہ یتوقف علی کلام النبی بعد ما ثبت بالدلیل القطعی **قولہ** وکذلک نقول امتثال امر النبی علیہ السلام ان وجب عقلا فہو المطلوب وان وجب شرعا توقف علی امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال انکان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنی اللزوم العقلی ثابت بالادلۃ القطعیۃ وبمعنی استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک ثابت بنص الشارع علی دلیلہ کما مر وبقولہ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنی اللزوم العقلی الذی ہو غیر المتنازع فیہ کما علم لزوم تصدیق ما قامت علیہ الحجۃ القطعیۃ من المسئلۃ الہندسیۃ ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر یثبت بحکم الشارع فی الشرعیات ولا یثبت فی الہندسیات **قولہ** فلان الاصلح واجب لا خفاء فی انہ لا معنی للوجوب علیہ بمعنی الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک فلا یتصور الحسن والقبح بالمعنی المتنازع فیہ فان قلت فما معنی الخلاف فی انہ ہل یجب علی اللہ شیئ ام لا قلت معناہ انہ ہل یکون بعض الافعال الممکنۃ فی نفسہا بحیث یحکم العقل بامتناع صدورہ او لا صدورہ عن اللہ تعالی کرعایۃ ما ہو الاصلح لعبادہ وکقبول الشفاعۃ واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلک **قولہ** وعندنا الحاکم بالحسن والقبح ہو اللہ تعالی لا یقال ہذا مذہب الاشاعرۃ بعینہ لانا نقول الفرق وہو ان الحسن والقبح عند الاشاعرۃ لا یعرفان الا بعد کتاب ونبی وعلی ہذا المذہب یعرفہما العقل بخلق اللہ تعالی العلم بہما اما بلا کسب کحسن تصدیق النبی علیہ السلام وقبح الکذب الضار واما مع کسب کالحسن والقبح المستفادین من النظر فی الادلۃ وترتیب المقدمات وقد لا یعرفان الا بالکتاب والنبی کاکثر احکام الشرع **قولہ** بطریق التولید ہو ان یحصل الفعل عن فاعلہ بتوسط فعل آخر کحرکۃ المفتاح والمباشرۃ ان یکون ذلک بدون توسط فعل آخر کحرکۃ الید ولا تولید عند اہل السنۃ لاستناد الافعال کلہا الی اللہ تعالی بلا واسطۃ بمعنی انہ خالقہا وموجدہا فحصول العلم عقیب النظر الصحیح عندہم یکون بخلق اللہ تعالی عادۃ بمعنی انہ لا یمتنع ان لا تحصل العادۃ

٢٥٩

معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد يتوقف عليه العقل على انه غير موجب للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب العبد وبعضه بكسب العبد ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لتأثير قدرته في ايجاد الموجودات وترتب الموجودات كليس بايجاد المأمور به في صفته الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره ما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم منها انهما بمجرد الامر والنهي بل لما حسن الفعل وقبح لعينه ولشيء آخر ثم ذلك الشيء اما حسن لعينه او قبيح لعينه فقط ملتبس به وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزء منها اولا يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة وحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن بجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا لانه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان قبيحا لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون حسنا وتأتى على ذلك الفعل نحو الجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء الدين واما خارج عن مفهوم العبادة واما ان لا يكون كالوضوء فانه حسن للصلوة والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن لتفسيره اساتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن في نفسه على الحسن لعينه بالاصطلاح والمشايخ في الاصطلاح او لان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحسنا في تلك الجزئيات المعلومة وجودها حسا وهي لا تكون الا حسنة لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارجي الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة

هو ذكر العقل مع توقفه اشياء او اكثر بل وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يفيد الذهن افاضة اليقين حاجة فيجب لما مر وتمام قابل الحاصل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الحاصل للعلم وموجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب الى مذهب تفسير التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء نفسه فيه اشارة الى ان الشيء الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتيب امور غير متناهية نظرا الى الوصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن وقبيح اما ان يكون حسنا لجميع اجزائه او بعضها او قبيحا لجميع اجزائه او بعضها وحسن البعض الآخر فمراده بالحسن باعتبار جزئه هو القسم الاول يعني ما يكون حسنا لجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها حسنا لا قبيحا لانه لو كان الحسن باعتبار جزئه لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض بجانب القبح والثاني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا فهو من قسم القبح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا لجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجملة حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم الى ستة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفة من صفاته ذما يرى في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن بجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن بجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه لا فيما في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه نقله تغليبا باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مخصوصة مركبة من المشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن بمعنى الجزء الذي هو المعنى الكلي المذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه في مقابلة الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان المراد بالحسن في نفسها ما يعقل النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد يستدل على ان الحسن والقبح عقليين بانه لو كان الفعل يحسن ويقبح لذاته لما اختلف بان يكون حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذوات والملازم باطل لان شكر المنعم حسن يخالف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي او دم من ظالم اشار الى الجواب بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالمتعلق نحو الاضافات فصول متنوعة اذ واجبة والحسن او القبيح لذاته هو النوع لا الجنس بنفسه قوله

واما الجهاد فمفهومه القتل والضرب المتعب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن + اما الاول فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فاذا تم صفة الايمان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو الدال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان بالاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسألة قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق مع الاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا + اعتبارا لجهة ركنية في حال الاختيار + وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة التبعية في حال الاضطرار + وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف

قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين ابين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط والى ما لا يحتمله بل كل يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لذاته و لا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه فاعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا ولهذا غيره المصنف رح الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وبصدد المصنف رح نفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله اعلم ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث بالايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام كان يامر بها ويكتفي بجعلها اهم من الاعمال لا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع بين المصنف رح وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصول كفارهم ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية گرويدن تصديق

حاجة ربما لا تقرار ودانا انه يحسن بعيا لمحسن في غيره كالزكوة والصوم والحج فانه يحسن بالغير وبوضع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت تعظيما والبيت لا يستحق هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى بلا واسطة فلم يكن دونه ما ابن حسن في نفسه الا يكون احسن الذات الفعل او بجزئه لا تكون الزكوة واشباهها من هذا القسم اذ ثبتت ان جهة حسنها المعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى

من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذي هو فعل اللسان داخلا في الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان قلنا لان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين عمل اللسان لانه متعين للبيان ونظما باني الباطن لا يوضع ولهذا جعل جهة الاداء هو فعل اللسان رأس الشكر وقد قيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به احسن اعم من ان يتوقف او رك العقل حسنه ورود الامر او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه قوله لا يحتمل يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق لانه لا يسقط بحال ثم في الاقرار لانه ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط والبيت بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا شبهة الحسن بغيرها ثم في الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها فيها شبهة الحسن لغيره فالصلوة حسنة بعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للنعم ومباده لمن يستحقها الا انها لا تنفك عنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا يحسن لغيره ولا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده والاشرى ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بالجهات فيه والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجملة والظاهر حسن لعينه لمعنى فيه الحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المأمور ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك ان حسن بالغير الا انه لا اعتبار الحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فبيانه ان احد هذه الافعال البيت حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر المقتضية للحسن في تلك الافعال ولهذه الوسائط في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه تعظيما له واما الثاني فلان الفقير والبيت والنفس ليست مستحقة الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف لكنها لا يستحقان هذه العبادة لمعنى الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العبادة والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لانه بيت كسائر البيوت والنفس والمكان بحسب الفطرة محلا للخير والشر لا يخاطب بما قيل ان الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة ايضا على الاطراق فيها فنظرا الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان حسن الحاجة او الشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة والمكان لغيرها لانه لا يقبل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عنها فانها حسنت بحسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه بجزء وكونه مأمورا به كما هو رأي الاشعرية واما المعتزلة فقد اجابوا بوجهين تحاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في انفسها وان لم يدرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه

فيكون حسنهما لكونهما مامورا بهما لا لذاتهما ولا لجزئهما وان اردتم بالحسن المعنى في نفسه كون الفعل مامورا به فهذا عين مذهب الاشعري وتقسيم الحسن الى الحسن المعنى في نفسه والحسن المعنى في غيره لان كل المامورات حسنة المعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مامورا به وعندنا لا بل انما امر لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان تقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة واشباهها دال على حسنها المعنى في نفسها على ما ياتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنها المعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمامور به من حيث انه اتيان بالمامور به حسن المعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا المعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به والاتيان بالمامور به حسن المعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكوة لانه مامور به فيصدق عليه تفسير الحسن مع هو ما امر به من غير ملاحظة انه طاعة لله تعالى فهذا بيان ان الحسن المعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمامور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذ لا اتي به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به والضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مامورا به وقد اتى به لكونه مامورا به فعلم فساد ما قال ان كل المامورات حسنة المعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مامورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ومعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به حتى شرطت فيه الاهلية الكاملة فان العبادات تشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما ياتي في فصل الاهلية انشاء الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المامور به كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المامور به فاستقبلت قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به ان لا يكون قائما بهذا المامور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليس بقربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها

وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن المعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها بشرط ان حسن هذا النوع ان يكون الاتيان لكونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا المعنى في نفسه وبهذا اندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شئ واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة المتوقفة فاراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة بالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا المعنى في نفسه لا حاجة الى ما ذكره من التكليفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شئ منها بخلاف الصلوة قوله تقتضي كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناط المدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة واشباهها دال على حسنها المعنى في نفسها ولقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام نضر منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود الاتيان بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره ولكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا

ما يحتاج في كونه وسيلة الى الصلوة الى النية واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد وان قام البعض بحق الميت سقط عن الباقين بما كان الملحق ويتادى بعين المامور به كان هذا الضرب بحيث يكون الغير قائما بالمامور به الضرب الاول وهذا ان يكون الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو ان يكون الحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل الضرب الاول والصلوة وهذا المعنى ليس علاوه كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة الله تعالى كما ان الشيء في المفهوم غير الايذاء لكن في الخارج عينه وكما ان الحيوان في الحقيقة ومفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج عينهما فالجهاد حقيقة وهي اهل الميت حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء لا اعلاء حسن في نفسه قسما برأسه القسم الثاني الضرب الاول الذي غير لا الجنة في الموضع الخارج والامر المطلق اي من غير نصب قرينة تدل على ان حسنه لمعنى في نفسه او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول وعرف عنه الى الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه فان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به فاعلم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذي ذكرنا للاباحة او الندب ناقص في كونه امرا اذ ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب الله تعالى فعله فيكون الايجاب مستلزما لفعله والعقاب من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه بحيث لا يحتمل سقوط التكليف وكونه عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه منى على ماذكر في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر

فيكون حسنا لمعنى ذكره فالمراد بالقائم بنفسه لا يفتقر في التحقق الى الغير والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر ان قبل اعلاء كلمة الله تعالى من كيفيات تقوم بنفسه كان حق العبارة ان يقول المنفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه المامور للمنفصل وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة ولا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة فانها يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا منفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انما صار حسنا بمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تادية بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه لا ذات فالانفصال المغايرة والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله لما كان الحاصل يعني ان المامور به حسن لغيره ولا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كالوضوء والجمعة بالسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن بنفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره شبيها بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لان الجهة ههنا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ماثمة وقد عرفت ان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله الامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحتمل العموم من القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط كما لا يخفى عدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويعرف عنه بالدليل الحسن المعنى في غيره كالجهاد ومالا يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد والدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة توجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض عدم احتمال سقوط التكليف به الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي كون المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في بعض شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة ١٢

٢٦٤

والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل. فقال الشافعي الامر بالجمعة يوجب حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر + هذه المسألة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي الحسن ماذكره والخلاف ههنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر لا ينتقض اذا حضر الجمعة امام لا عنده ولا عندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا اسقاط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر + فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده في غيره اي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في افعاله توسطا بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لا لان للعبد قصدا اختياريا فالامر بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببه الموصل اليها غالبا وهو القصد + على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان + هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا له ومختارا له

لا ما الحق به حكما وهو تسمية بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام قوله الفرق بينهما هو ان المقتضي مقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به لا قبل ذلك لانه بعد ورود الامر يجب هذا ما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما انتفى الآخر قوله فصار ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه حاصله كالصلوة وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلهذا افرد المصنف تلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز بوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه ينسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفرة فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى

۲۶۴

صفحه ۲۶۰

صفحه ۲۶۱

صفحه ۲۵۹

وعندنا لا تأثير لها ای لقدرة العبد فی افعاله بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه ای عدم جواز التكليف بما لا يطاق ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى كما للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط الوجوب للاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل المتأخر بل هو ثابت اى نفس الوجوب بالسبب لا بالاهلية على ما يأتي فى فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به اى من غير حرج غالبا انما قيدنا به لانهم جعلوا الزاد والراحلة الخ

الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد فى افعاله الا هذا على ما سبق فى تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب فى اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اى عن كونه مقدورا لابى جهل بمعنى انه يصح منه تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما فى الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده واما نفس الامكان فذلك لا اشتباه على الامكان الذاتي فيه لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه فى الجواب لانه دفع لما يقال ان جميع التكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب وبعدمه فيمتنع ولا تخلو من الوجوب والممتنع مستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه لان الله تعالى عالم فى الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون مع انه يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة معتبرة من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفى فى الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لانه تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة فى الايمان وعدمه وكذا فى الاخبار وقد يقرر فى تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه فى انه لا يصدقه وهو ممتنع فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا يخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده انما كلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اى لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري من ان العبد مجبور فى افعاله لا تأثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح لعباده وباعتقادهم ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب ما لا يليق بالحكمة والفضل مستدرك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه ترك تفضلا واحسانا فهذا لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل عن العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام فى صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اى قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فلا يحتاج وجوب القدرة لانه منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب فليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا انما قيدنا بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم فى الغالب والفرق

في الحج من قبيل القدرة الممكنة * وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه اي مع العجز وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب * قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما تشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما هنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء * فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل هو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة * على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل اي ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون للمعلول اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة * او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة * اي الممكنة * لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا هلك الزاد والراحلة في الحج فهلاك المال لا يسقط عنه الحج لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط

بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل اعني اشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنه **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا خلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق الحالف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله فيه **قوله** فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف والتكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة يلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما قيل ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالممتنع لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر رح حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن زفر رحمه الله وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان ما يفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فمستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون شرطا

فان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان بعض الزاد والراحلة من القدرة الممكنة فناقض قوله ان القدرة التى شرطناها متقدمة الى آخره والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكوة وليشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا يجب الزكوة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدى فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه فى الباقى توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط الايسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لا يجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فاجيب ان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفى هذا الكلام ما فيه قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى الكل لمقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام

للقضاء بل الاداء فقط وهو المطر لا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا اليسر تبدأ التكليف بل اعتبار التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء نافه بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما هو ليظهر اثره فى المواخذة فى الآخرة كالميت يجب عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمواخذة مع انه الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفيه توهم القدرة ففى النفس الاخير يجب الواجبات لتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره فى المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يجب فى الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج فحمل الشارح على تحصيل الآلات التى هى وسائل لحصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناسب تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب ذكر المصنف قوله ولذلك شرط اليسر وما يوجب اليسر على الاداء اكثر قدرة العبد على الاداء والواجب لا يلزم انتفاء اليسر الاداء على العبد بما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى اكثر الواجبات المالية التى ادائها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يتغير به اليسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما يمكن بقاء الحكم مع دونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا شرط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان كونها شرطا محضا يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب بعد التمكن من اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى رحمه الله اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته او يلقيه فى البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فاجاب بان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر لم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدى ورد المقصوده من اسقاط حق الواجب من نفسه ونظرا للفقير قوله وفى هذا الكلام ما فيه يعنى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منهما هذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر هذا معنى قوله ونسبته ربع العشر الى المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين

وانما كان النصاب شرطا للوجوب لا شرطا لليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض

٢٧٠

لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا حد له تقدره الشرع بالنصاب ولكن الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام

وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد هو العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل ثم اشترط القدرة المقارنة للاداء كالاستطاعة مع الفعل اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا اتفاقا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء في الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال هنا غير معين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سوال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا يسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان الواجب جزء

لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لا بهذا الحديث بل بوجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب اذ كثيرا ما يوجد الصدقة من الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يتصور الا من الغني لانه كما لا تمليك الا من المالك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السوال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا عليه لتوقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب ان حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع عليه كما اذا الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في اعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل قلت اذا جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال اشقها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الملائم لقوله عليه السلام خير صدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويحرج لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتائيد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بالتصدق بحيث لا يفضي الى الابطال بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يصح التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لانه كثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير يعني دون التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة بدليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة بجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله** الا ان المال هنا غير معين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون دون الزكوة

من النصاب فتعين ان الواجب متعلق بالمال فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن ومن قال ان حق الفقراء لمن لم ان اما القدرة الميسرة شرط البقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا فرع نظرا الى ان اليسر الشرط فينا امر لازم معه ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان شرط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غايته ان لا يثبت يسر آخر والله اعلم بالصواب ❊ فصل ❊ المامور به نوعان مطلق وموقت ❊ هذا الفصل من اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع وان طالعت هذا التوضيح في كتب الاصول علمت انى في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارة والنذور المطلقة والزكوة ❊ اما المطلق فعلى التراخي لانه ❊ اي الامر جاز بالفور وجاز بالتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الواجب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي ❊ واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الواجب او لا فان لم يفضل لا تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وهو اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان ثم

قوله واعلم اعتراض على قوله فيشترط دوام القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا يعني انه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وقد تقرر بان لا اثم وايضا لم يلزم من عدم شرط اليسر انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة ليسر وبقاءها يسر آخر والجواب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا الا ان المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا تضمين كما في صورة ان منع المشتري الدار من الشفيع فصارت بحرا او منع المولى العبد المديون من البيع او العبد الجاني عن الدفع او الفداء من غير اختيار الارش حتى هلك لا يجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسيرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة وفيه ما تغيير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما يصير اليسر عسرا او بالعكس على ان اليسر شكل عسر قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر زائد وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه ولغيره فانه كان باعتبار حاله مما هو مامور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في المرتبة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم بعد ما ذكر التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل الاحكام الشرعية يبتني عليه كثير من القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الوقت وغير الوقت وما يتعلق بكل من الاقسام من الاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة او خارج الوقت لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان موجبه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم يسمون بالفور امتثال المامور عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا ان المصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاز للفور وجاز للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق عدم القرينة يثبت التراخي بالضرورة وعدم قرينة الفور لا يدل على ان الامر كان لمانع من ان يقول جاز للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدمي على ما صار اليه ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون كقضاء رمضان فانه سبب

الكفارة والنذر المطلق وقضاء رمضان من الوقت باعتبار

وقسم آخر مشكل في ان لفضل او يساوي كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لاضافة الصلوة اليه ؛ اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك لو لم يمكن ينصرف الى ما دونه واما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية ومجموعها يفيد القطع ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم على الشرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبيل الحول تحقيقه ؛ اي تحقق كون الوقت سببا للوجوب ؛ ان الوقت وان لم يكن موثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور موثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يوثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه اداؤه وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو ؛ الى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء ؛ سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها ؛ اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا

باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يقام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان المؤقت اما ان يتضيق وقته او لا الثاني اما ان لا يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا للوجوب كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج والثاني الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو ظاهر وشرط ادائه اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفته الاداء والقضاء لا النفس المهية فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره الفقه المقصود بيان اشتراك الصوم والصلوة في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفية والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدلوا على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** وتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب ان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** وتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببية بجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستند الصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او الاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعي

ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب للحكم على ذلك الشي وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشي والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق شغل الذمة فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

والحق ان بطلان تقديم الشي على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على سببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم لا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احدهما لولا معونة القرينة **قوله** ثم لا بد لنفس الوجوب من سبب يريد ان هنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو ايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير وهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رح ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك بعض الشارحين حيث قال ان السبب الذي هو موجب لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبل الفعل الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في التفسير يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية رح الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء بمعنى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فلا وجوب بتاخره الى زمان ارتفاع المانع ثم اثر هذا الخلاف فرق مذهب الجمهور على ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وسببه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء شهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا الآكل فاعل كالآكل والشارب كانا فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة غليظة ثم قال ان جعل اهل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها قيامها بسبب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم لشرائطه المخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكفر وهو فضل بالشارع وحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر مطلقا باختياره في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان آخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما وهذا بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فوجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في

ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ❊ اما في الاولين فلان الخطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام أخر ❊ ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فيقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فما بينهما فرق والله در من ابدع الفرق بينهما وما اوفق نظره وما اتقن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة ❊

حيث الصبي مال يعين وما اللذا يحبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي نفس الوجوب لزوم مال متقوم في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن مقصودا بنفسه ذلك اقيم المال الآخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج من العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب هذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والمراد اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب بجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا تصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بالصلوة او بالموجود في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة نفس الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود سببه واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام الاداء واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه غير معقول بل لزوم الوقوع في تلك الحالة ليس بمشروع وبعد ما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرق بتغيير التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ❊ قوله لا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب اتيانا للمامور به قلنا بعد شروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم تحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء لتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية

كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لائقا ان يوجد فيه هيئة مخصوصة هي نهاية العبادة والتعظيم وهي الصلوة فلزم وجوب تلك الهيئة فهذا السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الذي ثم يوجد هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول تعلق بالصلوة وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب يقتضي ادائها الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لا لزوم الوقوع لابد له من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب دون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب هو الشهر والمال وهو كما ان سياع لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم ما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون تعادا واذا وجد البيع الثمن غير متعين لزم مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلابد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه اذا كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب ان وجبت بعد الوقت لزم الاداء وبعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا

معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب فلا يتعين الاول بدليل الوجوب على

من صار اهلا في الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض

عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى فانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي من الصلوة ❊

منحصر في الوقت والخطاب اما انه لابد من سبب لا شيء غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب احد الوقت او الخطاب فان انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب انما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والبرء من المرض فلا يلزم ان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بنا على ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه السلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يعبر بذلك كالمريض يوم قتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا امنتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب السبب الذي لا يوجد الا مؤثرا في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله لو كان السبب اه يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه وجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يتسبب السبب بقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب لزوم الايقاع ووجوب الاداء لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا نوع لا اتمام ان الواجب ما يكون نفس الفعل الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت وقعت وجعله عند البعض من المذهب على انه تؤدى بنية الفرض في الاداء ولا تقضى بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان خرج الفرض عن تعيينه على ما سيأتي الا ان البعض ادعى لو كان هو كل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدمه وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاداء في السبب والسببية تقتضي التقدم عليه قوله لا الاول فقط والثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في اخر الوقت بعدما مضى اول الوقت وهو باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقديم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف

متعلقہ صفحہ ۳۶۸

الیسرة لوجاز فیہ صفة الیسر للعبد فیشترط البقاء بالقدرة

والا اعلب للاحتیاط فی اصل الوجوب

الواجب لیس بمعنی التغیر ان الواجب کان اولا بالقدرة الممکنة

الیسر باشتراط الیسرة تغیر الی صفة الیسر بل معناہ انہ لو کان واجبا

ابتداء بالقدرة الممکنة لکان جائزا فلما توقف الوجوب علی القدرة

الیسرة صار کان الواجب تغیر من العسر الی الیسر

واما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة الیسرة

کان لہ صلاحیة ان یکون واجبا قبل وجود

الممکنة فی تلک الصلاحیة

فی هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهی وعبادة الشمس انما هی بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت کامل والاکذلک قبل الغروب ﴿ فان قیل یلزم ان یفسد العصر اذا شرع فیه فی الجزء الصحیح ومدها الی ان غربت قلنا لما کان الوقت متسعا جاز له شغل کل الوقت فیعفی الفساد الذی یتصل به بالبناء ﴿ البناء ههنا ضد الابتداء والمراد انه ابتداء الصلوة فی الوقت الکامل والفساد الذی عرض فی حالة البقاء جعل عفوا ﴿ لان الاحتراز عنه مع الاقبال علی الصلوة متعذر لکن هذا یشکل بالفجر ﴿ یعنی من شرع فی الفجر ومدها الی ان طلعت ینبغی ان لا یفسد کما فی العصر اذا شرع فی الوقت الکامل ومدها الی ان غربت فان فی الصورتین الشروع فی الوقت الکامل فالفساد المعترض فی العصر جعل عفوا فینبغی ان یجعل فی الفجر عفوا بعین تلک العلة هذا اشکال اختلج فی خاطری ولم اذکر له جوابا فی المتن فیخطر ببالی عنه جواب وهو ان فی العصر لما کان له شغل کل الوقت فلا بد ان یؤدی البعض فی الوقت الکامل والبعض فی الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب علی البعض الناقص فلا یفسد واما فی الفجر لان کل وقته کامل فیجب اداء الکل فی الوقت الکامل فان شغل کل الوقت یجب ان یشغل علی وجه لا یعترض الفساد بالطلوع علی الکامل ﴿

ان وجوب الاداء لا یتقدم علی نفس الوجوب فاذا لم یتعین الاول والآخر فهو الجزء الذی یتصل به الاداء ویلیه الشروع فیه لان الاصل فی السبب الوجود والاتصال بالمسبب لا جهة العدول عن القریب القائم الی البعید المقتضی فان قیل المسبب هو نفس وجوب الاداء حتی یعتبر الاتصال قلنا نعم الا ان الوجوب یفضی الی الوجود اعنی الاداء فیصیر هو ایضا مسببا بواسطة فیعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعین لعدم المزاحم والا ینتقل السببیة الی الجزء الذی یلیه وهکذا الی الجزء الذی یتصل بالاداء فان قیل لم لا یجوز ان یکون السبب هو جمیع الاجزاء من الاول الی الاتصال قلنا لان فیه تخطیا من القلیل الی الکثیر بلا دلیل والغرض فیه جعل السبب موجودا بعض الاجزاء هو الجزء القائم المتصل فان قیل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت علیه السببیة من غیر انتقال والا فلا سببیة له حتی ینتقل عنه وایا ما کان فلا انتقال قلنا الاثم انتقال السببیة عن الجزء الاول علی تقدیر عدم اتصال الاداء به وانما المنتفی عنه تقرر السببیة وهذا لا ینافی الانتقال والحاصل ان کل جزء سبب علی طریق الترتیب والانتقال لکن تقرر السببیة موقوف علی اتصال الاداء وبهذا اندفع ما یقال توقف السببیة علی الاداء وهو موقوف علی الوجوب الموقوف علی السبب یلزم الدور وکذا ما یقال یلزم ان لا یتحقق الوجوب الا بالشروع لعدم تحقق سببیة قبله وفساده بین **قوله** ومدها ای صلوة العصر ان غربت الشمس الی قبل فراغه منها علی ما صرح به فخر الاسلام لیتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم یکن فیه فساد **قوله** قلنا لما کان الوقت کله لما لیست فی موقعها اذ لا معنی لسببیة الاول للثانی وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولکن جعل له حق شغل کل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذی یعترض علی ما وجب بسبب کامل کما فی الفجر او ناقص کما فی العصر ویتعذر الاحتراز عنه مع الاتیان بالعزیمة والاقبال علی الصلوة فی جمیع الوقت وهو وقوع بعض الاداء خارج الوقت علی مقتضی کلام القوم حیث صرح باعتراض الفساد بالغروب انما یتبدی فی وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه لیس فی وسع العبد ان یقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا یحصل تیقن شغل کل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الی التیقن بخروج الوقت واما علی مقتضی کلام القوم فهو وقوع بعض الاداء فی وقت الکراهة کما فی الفجر وما قبل الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فیه کما ذکر فی طریقة الخلاف وغیره من ان المذهب هو انه لو شرع فی الوقت فی الظهر او العصر او المغرب او العشاء فاتم بعد خروج الوقت کان ذلک اداء لا قضاء وظاهر ان شغل کل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد فی العصر دون الفجر فلا اشکال ولما کان فی تعذر ذلک من نوع خفاء توهم بعضهم ان المراد بالفساد هو وقوع بعض الاداء فی الوقت الناقص ولا یخفی انه لا یتم الجواب الا بان یقع وما لزم هذا الفساد ای النقصان لم یفسد الصلوة بخروج الوقت لان طریان الفساد علی الناقص لا یفسد دون لا یشکل بالفجر وقد یجاب عن اشکال الفجر بان العصر یخرج الی ما هو وقت الصلوة فی الجملة بخلاف الفجر او بان فی الطلوع دخولا فی الکراهة وفی الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففیه نظر لان شغل کل الوقت علی وجه لا یعترض الفساد بالطلوع علی الکامل متعذر عنده علی ما مر فیفسد الاتیان بالعزیمة اعنی شغل کل الوقت بالاداء یلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشائخ الی ان لیس معنی سببیة الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذی قبیل الشروع بل معناه انه اذا شرع

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا، هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان يتعين الوقت سببا انما هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدال على سببيته كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء، فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقل السببية من اول الوقت الى آخره فتتقرر السببية عليه في حق القضاء حتى يجب عليه القضاء ناقصا في العصر في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه، ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه قصدا اذ ليس له وضع الشرائع وانما اليه الافعال فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين بضيق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب، هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما اصليا، وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال، بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد، واما القسم الثاني، وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب، فوقت الصوم وهو شهر رمضان، اي نهار رمضان، شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به، فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفي مثل هذا الكلام التعليل ونظائره كثيرة، فانه اذا كان الشيء خبرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر، قد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به،

فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه وكل للاداء وعلى هذا الاير من السؤال ...... ان الجزء الذي شرع عليه الفساد بالغروب سبب ناقص، قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب الجزء الملاصق على ما مر قوله لوجب القضاء بصفة الكمال ... لا يجوز قضاء العصر الفائتة بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة ... قبل السبب هو كل الوقت ... نقصان ... في ذلك ... بصفة الكمال لان نقصان ... ذاتي بل ... كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة ... فلهذا لم يجب القضاء كاملا ... الى آخر الوقت كذا ذكره شمس الائمة رح ... بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر ... على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ لا اثم بالتأخير عن ذلك الوقت ... فالمؤدى في اول الوقت ... اداء واتيانا بالواجب بالماموربه لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ... الواجب الموسع ان لا تعيين لبعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك ... بالطريق الاول وذلك لان التعيين للاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك انما للعبد الاتفاق فعلا اي اختيار الفعل فيه ... ليس له تعيين جزء ما ... بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في ... جزء ... فيتعين بذلك للفعل في ذلك الجزء ... كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا تعيين لشيء منها بتعيين المكلف قصدا ... ما يفعله ... هو الواجب بالنسبة اليه ... الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ... فعلا وفي المخير هو احد الامور ... فعلا ... في الموسع يجب ... اول الوقت ... آخره ... القضاء وفي المخير ... يسقط بفعل العبد والواجب بالنسبة الى كل واحد ... قوله لان الصوم قدر بالوقت ... الصوم كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار ... تعريف الصوم ... قوله وفي مثل هذا الكلام التعليل اي الاخبار عن الموصول ... بالصلة للخبر ... قوله ولنسبة الصوم اليه اي الى الشهر لقولنا ...

لصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رح عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا
اليوم هذا لا غير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء اي من المسافر ٭ لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا
لما رخص لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وههنا لم يأت اذا صام واجبا آخر ٭ جواب عما قالا ان
المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم
ذلك ٭ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان اي فعلى الدليل الاول ٭ وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى ٭ ان شرع في النفل
يقع عن رمضان ٭ لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة
من ايام اخر لقي الله وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الواجب الآخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فمصالح دينه انما هي اداء
رمضان لا النفل ٭ وعلى الثاني ٭ اي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وههنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في
هذه المسئلة روايتان ٭ وان اطلق فلا صح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابتة ههنا اي في هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا
المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صبر وصام ظهر فوات شرط الرخصة ٭ وقال زفر رحمه الله تعالى هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر اي لما عين
الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل ٭ اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان لم
ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا انه لا يكون جبرا او شرع عن الامساك الذي هو قربة لهذا ٭ اي لصوم رمضان ٭ ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رح
لما كان منافعه على ملكه لا ان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين ٭

صوم شهر رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا
بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب لانه هو وجوده شرعا ومفض الى الوجود الحسي مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب بالاجماع او لعدم ثالث وليس هو الخطاب
بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب لان الليل لا ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام شمس الائمة السرخسي رح الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما يدل عليه ظاهر النص
والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه
القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وشعبية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه لكن الكلام في آخر الوقت
وايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك وليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا حاجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه
الوجوه وان امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر
يقع عنه لانه كما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر بل في حق ادائه ونسلم انه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس
الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل
وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض
عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يعتبر بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم ويتعلق الرخصة
بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة رح في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او ماول بالمريض
الذي يطيق الصوم ويخاف فيه ازدياد المرض قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عند ابي يوسف رح وهذا ابتداء او تفريع آخر على تعيين الوقت ٭

هذا قول بموجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى فحاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا آخر يا انسان فالمراد به زيد ‌ ولا يضر الخطاء في الوصف ‌ بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي الاطلاق وهو تعيين ‌ وقال اى الشافعي رح لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك ‌

في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعندنا زفر رح يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين واذا كان دينا باعتبار ذاته يعني انه يجب ايجاده ولكنه في حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والمغصوب فهذا كما اذا استاجر خياطا ليخيط ثوبا كان عمله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثواب لا منافع الاجير كما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل لنا ان يأتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يتيح عند زفر رح فكيف بالنية قلنا المراد النية المتفرقة او الفقير المديون اذ الكلام الزاهي والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا للمنافع العبد امساكه عليه لانه يكون جبر العدم اختيار العبد في مرفهار لا تصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويتميز عن العادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا العدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بعدم الاستحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المنة بها وهبة الله لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة رح لما كانت القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزمه تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر المنافي للعبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة اليه عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا ولهذا احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد وانما تادى فرض الحج بدون التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نمنع وجوب التعيين الا انا لا نمنع انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده ونكلت يا انسان تعيين هو الاحضار وطلب الاقبال وكذا هنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض فنوى مطلق الصوم تعيين هو الايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال لزيد يا اسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة لبطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قيل الوصف هنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد في هنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض هنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية لكن الصوم لا يعني انه يتعين الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافي فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب من قبل الاستدلال بانا لا نسلم ‌

متعلقہ صفحہ ۲۹۳ ... [illegible]

قوله مع الاتيان بالعزيمة اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى ... [illegible]

قوله كما بعد الغروب ... فيه اشارة الى ان الغروب ... [illegible]

ثبت هذا الجزء للسببية ... [illegible]

[illegible]

فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل ٭ والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى ٭ جواب عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعي رح يقول اذا اعترضت النية في النهار لايمكن تقدمها الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لايكون حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لاتستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لانقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة الفعل بالنية فاذا نوى في اول الليل يجعلها الشرع مقارنة للفعل تقديرا فكذا ههنا واذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية فلهذا قال ويكون تقديرية لا استندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية التقديرية ٭ فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول ٭ على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل ٭ هذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما ياتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى

بانا لانم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو التزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بنيته توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالتزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر لايسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اولا فرق لنا ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتبعه بالاخوة والمس ليس بالتحري بناء على ان امه تلد مولودا آخر ظنا فاسدا ٭ قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لايقال ٭ لم يصح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد والثاني ترجيح الفساد في باب العبادات احوط ٭ قوله النية المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبأول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل ان يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب لا للطعام وعليه عزم على الترك فيعسر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال الصلوة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لانجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لاتقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولاخفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل بما ثبت طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه والمعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون والحق تحقق الاقتران بعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما والثاني ان للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن به النية وبعد الفساد لايعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية الصوم في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران في حكم الاقتران بالكل ٭ قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لغاية مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل والشرب فيه فترك الاكل والشرب ٭

٢٨٥

اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تتجزى ولذا يفسد
ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد
بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتي لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة الوقت
اصبح متعذرة وجدا في التقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال فما في التأخير ايضا ضرورة كما في يوم الشك فان تقديم نية الفرض حرام فيه
لو عنده لم تثبت الضرورة قلنا الضرورة نادرة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او غمي عليه ولان صيانة الوقت الذي
لا ادرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه الكفارة ويروى عن ابي حنيفة رح انه لو قام الظهيرين
على صحة الصوم المنوي نهارا واما قوله يصح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح
ضرورة ان الصيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة اذا افسده ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وان يكون الوقت معيار اللمؤدى
ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافا للشافعي رحمه الله فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان
النية وان كان بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام
عن واجب آخر يقع عنه لان تعيينه لم يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه لم يؤثر في حقه وهو النفل حتى
يقع عن المنذور والسبب ان الوقت متعين للمنذور لكن لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت
معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من خواص الوقت فلابد من التبييت اي من
النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكفي النية اي اصله في الاكثر وتكون النية المتقدمة حاصلة
في اول النهار بناء على تعين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونها لما وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار
خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه … لكمال الطاقة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير مخصوصة بالبعض
في بعض الاحيان وبناء الاحكام على العام لا على القليل النادر قلنا انما … كما هو في … وضرورة التأخير ليست
النادر والذي ينبني عليه الاحكام … كثيرة في … بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تتم ما قبل نصف النهار … قبل نصف
النهار … الاكثر فيما بعده … فيحكم للعموم … ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة
الكبرى لا نصف النهار الذي من طلوع الشمس الى غروبها … الى الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس … قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى
لم يصح لعدم مقارنته لاكثر النهار قوله فلا فالشافعي رح … من مذهبه على ما هو المشهور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك في اول النهار
والمكث صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم اليوم … قوله ومن هذا الجنس … نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس … هذا الصوم … من القسم
من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور
انما حصل بتعيين الناذر ولا تعيين للناذر الا في حق … الناذر كالنفل … الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا
ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن معينا
للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا يشعر بان النذر المعين ليس من القسم الثالث ولا القضاء لان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل فيما
… انحصار الاقسام في الاربعة قلت … القسم الثالث ما لا يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في
تعيين الوقت وقد بينوا احكامه فقصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني في تقييد النذر بالمطلق … الوقت في المنذور المعين
شرطا في القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين … يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين

واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا يستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام الاول يكون ادا بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعن عامة مشائخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما فمسألة الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر ادا اجمعا علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رحمه الله لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخره لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ولظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل به واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار

فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا له سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجبا للتبيت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع في هذا الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المتحملات فاذا ساوقت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وقعت بنيته لما عرفت اليه الا فلا يصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة ان لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار والصوم وثانيهما بالنسبة الى سنين العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو قوعه في الوقت لا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع الا واجبين من جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته في العمر فان عاش ادى فكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح لتعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابي يوسف رح بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية ولهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الظاهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح قوله احترازا عن الفوات يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل معيارا

في الشهادة والقضاء وغيرهما تقدم في اكثر الفساد ... ان الذي اخر الفرض بلا عذر يبطل عدالته وعند محمد رح لا يبطل عدالته ويروى عن ابي يوسف رح ان النبي عم حج فرضيته في سنة ... فكيف يقول بانه لا يجوز تاخيره عن العام الاول وانه ياثم فيمكن ان يجاب بتاخيره عم لاشتغاله بامر الحرب وتقوية الاسلام وربما يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى ان يعلم الناس مناسكهم فلا قياس

ولکنہ لیس بمعیار لما قلنا ولان افعالہ غیر مقدرة بالوقت ۞ بخلاف الصوم فانہ مقدر بالوقت فان المعیار ہو ما یقدر بہ الشیء کالمکیال ونحوہ۞ فان تطوع ۞ ہذا جواب اذا فی قولہ واذا کان ہذا الوقت ۞ وعلیہ حجۃ الاسلام یصح وعند الشافعی رحمہ اللہ یقع عن الفرض اشفاقا علیہ فان ہذا ۞ ای التطوع وعلیہ حجۃ الاسلام ۞ من السفہ فیحجر علیہ ۞ ای اذا نوی التطوع یحجر علیہ عن نیۃ التطوع فبطلت نیتہ فبقی النیۃ المطلقۃ وہی کافیۃ ۞ علی انہ یصح باطلاق النیۃ وبلا نیۃ لکن احرم عنہ اصحابہ وہو مغمی علیہ قلنا الحجر یفوت الاختیار والعبادة بدونہ واما اطلاقہا فتقید لدلالۃ التعیین اذ الظاہر ان لا یقصد النفل وعلیہ حجۃ الاسلام والاحرام غیر مقصود بہ جواب عن قولہ لکن احرم عنہ اصحابہ ۞ بل ہو شرط عندنا کالوضوء فیصح بفعل غیرہ بدلالۃ الامر فان عقد الرفاقۃ دلیل الامر بالمعاونۃ ۞ فصل ۞ ہذا الفصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بالشرائع ام لا وہو غیر مذکور فی اصول الامام فخر الاسلام ولما کان ہما نقلتہ من اصول الامام شمس الائمۃ ۞ ذکرنا الامام السرخسی رحمہ اللہ لا خلاف فی ان الکفار یخاطبون بالایمان والعقوبات والمعاملات والعبادات فی حق المواخذة فی الآخرة لقولہ تعالیٰ ما سلککم فی سقر الآیۃ ۞ اعلم ان الکفار مخاطبون بالثلثۃ الاول مطلقا اجماعا اما العبادات فہم مخاطبون بہا فی حق المواخذة فی الآخرة اتفاقا ایضا لقولہ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین اما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمختلف فیہ کما ذکر فی المتن وہو قولہ ۞ اما فی حق وجوب الاداء ۞

قولہ لکنہ لیس بمعیار لما ذکرنا من ان افعال الحج لا یستغرق جمیع اجزاء وقتہ ولان افعال الحج غیر مقدرة بالوقت لیعزان کل واحد من الوقوف والطواف والسعی والرمی لم یقدر بان یکون من وقت کذا الی وقت کذا کما قدر الصوم بکونہ من طلوع الفجر الی غروب الشمس واذا لم یقدر بالوقت لم یکن الوقت معیارا فان قیل ای فرق بین الدلیلین قلنا الاول استدلال بعدم اللازم علی عدم الملزوم والثانی استدلال بعدم الحد علی عدم المحدود وقد یقال فی مسئلۃ صحۃ التطوع فیہ علی ان الوقت لیس بمعیار من غیر ان یکون شبیہ بالمعیار دخل فی ذلک فذکرہ فی مضمون الشرط لیس کما ینبغی قولہ فصل فی ان الکفار ہل یخاطبون بالشرائع ام لا وہو مذکور فی آخر اصول فخر الاسلام فی بیان الاہلیۃ حیث قال الکافر اہل لاحکام لا یراد بہا وجہ اللہ تعالیٰ لانہ اہل لاداءہا فکان اہلا للوجوب وعلیہ لما لم یکن اہلا لثواب الآخرة لم یکن اہلا لوجوب شیء من الشرائع التی ہی طاعات اللہ تعالیٰ فکان الخطاب بہا موضوعا عنہ عندنا ولزمہ الایمان باللہ تعالیٰ لما کان اہلا لادائہ ووجوب حکمہ ولم یجعل مخاطبا بالشرائع بخبر لعدمہ الایمان لانہ رأس اسباب الاہلیۃ احکام نعیم الآخرة فلم یصح ان یجعل شرطا مقتضی وقیل ان ترجمۃ الفصل بما ذکرنا فان الصلوة غیر صحیحۃ من الکافر وہو منہی عنہا فکیف یکون مخاطبا بہا بل الترجمۃ الصحیحۃ ان الکفار ہل یخاطبون بالتوصل الی فروع الایمان ام لا وقد یقال ان ترجمتہ ہو ان حصول الشرط الشرعی لصحۃ الشیء کالایمان لصحۃ العبادات والطہارة لصحۃ الصلوة ہل ہو شرط فی التکلیف بہ ام لا والائمۃ صوروا المسئلۃ فی جزئی من جزئیاتہ وہو تکلیف الکافر بالفروع تسہیلا للمناظرة قولہ فی حق المواخذة فی الآخرة متعلق بالعبادات خاصۃ ومعناہ انہم یواخذون بترک الاعتقاد ولان موجب الامر الاعتقاد واللزوم والاداء واما فی حق وجوب الاداء فی الدنیا فمذہب العراقیین ان الخطاب یتناولہم وان الاداء واجب علیہم وہو مذہب الشافعی رحمہ وعند عامۃ مشائخ دیار ما وراء النہر لا یخاطبون بالاداء ای بحکم الشرائع والیہ ذہب القاضی ابو زید والامام شمس الائمۃ وفخر الاسلام وہو المختار عند المتأخرین ولا خلاف فی عدم جواز الاداء حال الکفر ولا فی عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظہر ثمرة الخلاف فی انہم ہل یعاقبون فی الآخرة بترک العبادات زیادة علی عقوبۃ الکفر کما یعاقبون بترک الاعتقاد کذا ذکر فی المیزان وہو الموافق لما ذکر فی اصول الشافعیۃ من ان تکلیفہم بالفروع انما ہو لتعذیبہم بترکہا کما یعذبون بترک الاصول نظرا ان محل الخلاف ہو الوجوب فی حق المواخذة علی ترک الاعمال بعد الاتفاق علی المواخذة بترک اعتقاد الوجوب قولہ لقولہ تعالیٰ ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین فالآیۃ دلیل علی انہم مخاطبون بالعبادات فی حق المواخذة فی الآخرة علی ما ہو المتفق علیہ وقد نبہناک علی ان محل الاتفاق لیس ہو المواخذة فی الآخرة علی ترک الاعمال بل علی ترک اعتقاد الوجوب فالآیۃ تمسک القائلین بالوجوب فی حق المواخذة علی ترک الاعمال ایضا ولہذا اجاب عنہ الفریق الثانی بان المراد لم نکن من المعتقدین فرضیۃ الصلوة فیکون العذاب علی ترک الاعتقاد وذکرہا مجاز فلا یثبت

فكذا عند العراقيين من مشائخنا رح لانه لو لم يجب لما يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا والا لكفر كونها غير معتد بها مع الكفر ۞ جواب اشكال
وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليهم بشرط الايمان كالجنب
يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ ديارنا يتعلق بقوله كذا عند العراقيين ۞ لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
فانهم اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث ۞ يفهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا يفرض
اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية
على ما مر في فصل مفهوم المخالفة ۞ ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان
الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء اذا كان ايسا لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر ۞ اي الامام شمس الائمة رح ان علمائنا لم ينصوا في هذه المسئلة
لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا على الخلاف بينهم وبين الشافعي رح فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة
خلافا للشافعي رح ۞ فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا وعند الشافعي رح مخاطب بها ۞ والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد
ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب يعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه ۞ اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب
عدم صحة ما مضى ۞ فبطل فلذلك لا اداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع
ليست من الايمان عندنا خلافا له فهم مخاطبون بالايمان فقط ولا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ومخاطبون بها عنده
لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف ۞ فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان
ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ۞ فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ۞ ولان المؤدي انما بطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ۞

ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات

الا بدليل فان قلت لا حجة على الآية بجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا
نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما
كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان القول مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرم مؤمن عام لا مختص له بالمرتدين قوله
واما عندنا فالعدم الدليل على فرضيته وتوهم فان العمومات الواردة في حق فرضية الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاسلام لا نفس الفرضية
قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه
فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان والضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس
الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك
بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع الا ترى قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك
الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل للتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول
فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لا يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك
اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح
انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى

عندنا مع انها ليست من الايمان ❊ فقولنا انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما بطل الاستدلالات المذكورة قال ❊ والاستدلال الصحيح على المذهب

ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات ❊ فصل ❊ والنهي اما عن حسيات كالزنا وشرب

الخمر ❊ والمراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسا فان الايجاب

والقبول موجود ان حسا مع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا

فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا

مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فهو

ان كان وصفا فكالاول وان كان مجاورا فلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي

هو كالاول فيبطل وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا ❊ اعلم ان النهي يقتضي

القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي

القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غير وقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او لبعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل

في القبيح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون القبيح لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك

الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره واذا كان مجاورا لا يلحق بالقسم

الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن الخ دل الدليل على ان النهي عن القربان للاذى وهو الاذى حتى ان قربها وجد العلوق يثبت النسب

اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره و

عندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اورد

للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات ❊ ويقول الصحة لما وضع

للشرعيات شرعا ❊

ومن بعد حكم من رد ففيت وهو كاقرار الآية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس عندنا انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو تحقيق ان

الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه صريح بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول حق هذا في السيئات

وتنذر الصوم من الحسنات وقد ثبت ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف

عن فعل استعلاء والكلام في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون

اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق والمراد بالشرعي

ما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان

المستفاد من الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على الشرائط ويترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان

التوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع نفسه والمراد بما يكون له مع

تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يكون تحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد

على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله

فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا في نفسه الله تعالى عنه لان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري وانما الاصل ان

النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك ❊

الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة ونهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية

اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره وانه صحيح لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي لسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وتسميته فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول ويجي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليل المذكور ان في المتن يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي فامكانه اما بحسب

المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول وتحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات ومع ان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول من حيث هذا القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعباد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم نتيجة هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض

الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهي عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعي فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رضي الله عنه باطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوصفه **قوله** قلنا حقيقة النهي مثل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن صوم يوم النحر انما نهي عما يتكون وعما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر والحقيقة ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او قدامه وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان لفظ الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف

والان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فقول الصحة لا باقية والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فيترتب عليه ما ثبت
ان حال الا شيئين يرد ان المامور به هنا قبل الامر والنهي حقيقة كونه قبيحا قبحا ملازما للا شعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي
وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يكون موجودا شرعا لان النهي عن فعل حيث يثبت على الوجه الذي لا يكون موجودا قبيح لعينه
وبعضهم سلموا ذلك في المعاملات لا في العبادات اصلا فان البيع والصلوة في الارض المغصوبة والطلاق بالحسن البصري فرق بين المعاملات وبينها
على تفصيل النهي بالاتيان في العبادات فيه بين ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل الاعلى ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها باطلة عند احمد واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به فانا لا
نعني بالاتيان به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل امور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بعينه لاشتماله على المامور به فيعود تمام الامر على المامور به فاتيانه على
النهي عنه فساد المشروعات كما هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحو هما فانا قد ذكرنا بقولنا لذاته ويعرض الاقسام
العقلي ان يكون مامورا به لذاته او منهيا عنه لذاته او مامورا به بالغير ومامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض وبالعكس اما الاول فمحال لانه
ان الحسن لعينه فيجب ان يكون حسنا لعينه قبيحا فيجتمع الضدان واما الحسن لجزئه

في السوابق مبني على حمل الموضوع على المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله نهى عن الصلوة والكلام في الصلوة ايام اقرائكن فان في صورته من صلاة لكن الكل امثلة
كانت في النهي ولا تم اصالحا الى ان كان النهي الشرعي وجوابه ظاهر وهو المنع بان الاثم انما يثبت لما ثبت ان يسمى صوما وصلوة لا من نفس الامساك الا بما والعمل وفصل بكلامه بعض
التفصيل بما ان الرد في البيع الذي يعني اللغوي قريب من معنى الشرعي وذكره صاحب التوضيح ان وجود الفعل الشرعي باعتبار فعل العبد وباعتبار الشيء فبلفظ المنع لا يدل على شرع
لكن تصور الفعل من العبد باق على الوضع النهي بناء عليه فيشاد العبد يامور بالصوم لم يثبت وهو الامساك مع النية في النهار نذا صيرورته عبادة بالشارع حتى يوم النحر
ما دام ان شارع ليثبت صوما شرعيا مع جواز تصور الفعل من العبد حتى يترتب عليه ان الصوم في مطلق الصوم فهو حقيقة في الفعل المخصوص بمعنى اعتبار الشرع والسبب
كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من طلوع الفجر الى غروب الشمس مع النية وهو من العبد فمنع الشارع منه مع الاثم فيكون
عبادة يترتب عليها الثواب فهذا اصل الاستدلال وبيان انه بيان انه لم يعلم بما النهي كان لزوم غير الشرعي الى حيث الشرع ان التعين المنع منه لا يلزم كما في الغير
صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة فانها صوم وصلوة شرعا ان الامساك والاركان المخصوصة لم يكن معنى الكان حسنا فيه عند المنع فلا يمنع حيث
والجواب عن الاول ان الشرع ليس معناه المعتبر شرعا لانه ليس ارجح بذلك الاسم وهو الصورة المعينة اي المخصوصة حيث لم يتوقف على صحته صلوة غير صحيحة وصلوة كاسب
الى النهي بالنية ومن قال ان يمتنع بهذا المنع وقدرة المال على الممتنع بغير فالمنع كما اصل ليمتنع تحصيله اذ كان حاصلا بغير التحصيل قوله ولنا فيه ذلك كلام يتضمن
الاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله ولا يتم مقتضى النهي لكن لا يصلح للالزام لانه ان قيل بالقبح لذاته بل الفعل فلا يمكن للامر وقيل للنهي فحاصل الكلام ان ايهما
اشكل الحكم الشرعي في الشرع كالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه اما النزاع في انه يقتضي استحقاق الثواب وبعود القضاء وهو انعقاد السبب او ترتب الشيء كالملك ثابت
شرعا ذكر من النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه سببا للحكمة قوله فيثبت على الوجه الذي ذكرنا ان النهي يقتضي القبح والنهي عنه يقتضي ان كان ما يمكن رعاية الامرين ذلك بان
يحمل القبح على القبح لغيره مع بقائه على الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل فحينئذ لا محمل القبح على القبح لعينه لكن محافظة على
فانه يلزم منه فساد النهي وجعله لغوا ايضا قوله وبعضهم سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احد الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الارض المغصوبة
وذهب القاضي ابو بكر الى انه لا يصح الا انه قال الطلب ما لا يصلح يجب القضاء والحق انها لا يصح لانه الما مور باتيان بالمامور به والمنهي عنه
لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب ان ما يجب الاتيان بالجنس المامور به وهو حال الاتيان بالمامور به فيكون الا صحيحا وهو غير المامور به فيمحو ما نهاه
المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به قوله فالتضاد وانما
التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض.

فهذا الجزء القبیح یکون قبیحا لعینه قوله اللتین فیکون باطلا فاما تحقیق الکل فعلم من هذا ان القبیح لمعنی فی نفسه یمکن ان یکون قبیحا لجزء واحد واما الحسن لمعنی فی نفسه فلا یتصور الا ان یکون جمیع اجزائه حسنا ای لا یکون شیء من اجزائه قبیحا لعینه واما الثانی فقد ذکرنا ان الامر المطلق یقتضی الحسن لمعنی فی نفسه فالاتیان بما هو مامور به بالعرض لا لان هذا حسن لغیره فالاتیان به المامور به فهذا القسم ممکن بل واقع لکن لا الاتیان به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو عکس فیکون باطلا لا الاتیان المامور به فبقی القسم الثالث وهو المدعی ثم یرد علینا اشکال وهو انکم قد اخترعتم نوعا من الحکم لا نظیر له فی المشروعات فیکون نصب الشرع بالرای فنقول فی جوابه والمشروعات تحتمل هذا الوصف ای کونه حسنا لعینه قبیحا لغیره وبعبارة اخری کونه مامورا به لذاته منهیا عنه لعارضه وبعبارة اخری کونه صحیحا ومشروعا باصله لا بوصفه او مجاوره والکل واحد فعلی هذا الاصل وهو النهی عن المشروعات یقتضی القبح لعینه عنده الا بدلیل ان النهی للقبح لغیره وعندنا یقتضی القبح لغیره والصحة المشروعیة باصله الا بدلیل ان النهی للقبح لعینه ان لم یدل الدلیل علی ان النهی للقبح لعینه او لغیره یبطل عنده ویصح باصله عندنا وان دل علی ان النهی لغیره فذلک الغیر ان کان وصفا له یبطل عنده ویفسد عندنا ای یصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الارکان والشرائط فیحسن لعینه ویقبح لغیره بلا ترجیح العارض علی الاصلی وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذی وعدت ذکره وهو بناء علی الخلاف الاول لانه لما کان الاصل فی المنهی عنه البطلان عنده یجب ان یجری علی اصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقتصرة علی ما اذا دل الدلیل علی ان النهی لقبح المجاور کالبیع وقت النداء ما اذا دل الدلیل علی ان النهی لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فی ان لا یجری النهی علی اصله فان البطلان الوصف اللازم یوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه لیس بلازم واما عندنا فلان الاصل فی المنهی عنه اذا کان تصرفا شرعیا وجوده وصحته شرعا فیجری علی اصله الا عند الضرورة وهی منحصرة فیما اذا دل الدلیل علی ان القبح لعینه او لجزئه اما اذا دل الدلیل علی ان النهی لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فی البطلان لان صحة الاجزاء والشروط کافیة لصحة الشیء وترجیح الصحة لصحة الاجزاء اولی من ترجیح البطلان بالوصف الخارجی واذا لم یکن الضرورة قائمة ههنا یجری النهی علی اصله وهو ان یکون المنهی عنه موجودا شرعا صحیحا وذلک کالبیع بالشرط الفاسد والربوا والبیع بالخمر

فلا تم تضادهما ولذا یلزم الامتناع لو تعلقا جمیعا الامر والنهی ولیس کذلک بل یجب هذا الفعل لکونه صلوة ویحرم لکونه غصبا کالسید اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل فی هذا المکان فلو فعل فیه یعد ممتثلا بالخیاطة وعاصیا بکونه فی ذلک المکان قوله فهذا الجزء القبیح یکون قبیحا لعینه منتهیا الیه اذ لو کان قبیحا لجزئه ینتقل الکلام الیه ویلزم التسلسل بوجود اجزاء غیر متناهیة لامر موجود اتی به المکلف فان قیل لم لا یجوز ان یکون قبح ذلک الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلک الخارج ان کان خارجا من الکل ایضا لا یکون من قبیل القبیح بجزئه وان کان داخلا فیه ینتقل الکلام الی قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بیان ذلک فی الحسن فان قیل لم یجوز ان یکون حسنا لمعنی فی نفسه وقبیحا لمعنی فی نفسه بان یترکب عن جزئین احدهما حسن لعینه والاخر قبیح لعینه قلنا هو جائز الا ان مثله قبیح لمعنی فی نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما یکون حسنا بجمیع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبیح بمنزلة العدم ووجود المرکب یفتقر الی وجود جمیع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع کالطهارة بالماء المغصوب فانه کانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اذ من غیر قرینة علی انها مطلوبة للغیر لما تادی بها المامور به قوله واما الرابع وهو ما یکون منهیا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا اتیان به المامور به مطلقا لانه یقتضی الحسن لذاته قوله عنده ای عند الشافعی الباطل والفاسد مترادفان علی ما قال الصحیح عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فی العبادات وفی غیرها خروجه عن السببیة للاثار المطلوبة منه فی المعاملات ولا نزاع فی التسمیة فانها مجرد اصطلاح وهنا فی ان المنهی عنه قد یکون منهیا عنه لذاته او لجزئه وقد یکون منهیا عنه لامر خارج وانما النزاع فی ان هذا القسم هل یکون صحیحا تترتب علیه ثمراته ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط کافیة فیه نظر لان هذا یکون ان التقیید بالوصف اللازم بان لا یکون من الشروط ثم لا ینتفی قران الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل فی الصلوة وفی الصوم وصفا لازما کما سیجیء قوله کالبیع بالشرط فیه شرط لا یقتضیه العقد ولا ملائمه وفیه نفع لاحد العاقدین او للمعقود علیه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن بیع وشرط والنهی راجع الی الشرط فیقتضی اصل العقد مفیدا للتملک لکن بصفة الفساد والحرمة فان الشرط زائد علی البیع لازم له لکونه مشروطا فی نفس العقد وهو المراد بالوصف اللازم فی هذا المقام قوله والربوا وکالبیع بالربوا وهو الفضل الخالی عن العوض وان فسر الربوا بیعا ففیه فضل مال من جنسه فی احد الجانبین فیفضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فقد عد البیع بالشرط لا علی الشرط قوله والبیع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غیر مقصود بل وسیلة الی المقصود اذ الانتفاع بالاعیان لا بالاثمان ولهذا اشترط وجود المبیع دون الثمن وبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الالات الصناع فتسمیته

متعلقہ صفحہ ۲۸۵ سطر ۶ ... قال الفاضل المحشی ... [illegible]

قوله ... [illegible]

متعلقہ صفحہ ۲۸۸ ... [illegible]

قوله ... [illegible]

متعلقہ صفحہ ۲۸۹ ... [illegible]

قوله ... [illegible]

متعلقہ صفحہ ۲۹۰ ... [illegible]

قوله ... [illegible]

وصوم الايام المنهية ⁂ هذه امثلة النهي باصله لا بوصفه الذي تسميه فاسدا ⁂ لكن صح النذر به ⁂ اي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به ⁂ لانه طاعة المعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا ⁂ وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكره لا فعله

فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية ⁂ واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد تمكنت الفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى بها الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلوة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملائمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا التعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم

فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها وتحريا لما علي مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم تقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه لانه غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان النهي ورد عن الصوم تصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا والنهي فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة متحققة ومن حيث الاضافة الى الاجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في هذه الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله تعالى علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز كله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي فيما يلزم لابقاء العقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرا للعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق

٢٩٥

وہذا الفرق انما یظہر اثرہ فی النفل حتی لو شرع فی الصلوۃ فی الاوقات المنہیة یجب علیہ اتمامہا ولو افسد یجب علیہ قضاؤہا وان الشرع فی الصوم فی الایام المنہیة لا یجب اتمامہ بل یجب فسخہ فان رفض لا یجب القضاء وان کان مجاورا یقتضی کراہیة عندنا وعندہ ہذا الکلام یتعلق بقولہ فذلک لغیرہ ان کان وصفا لہ وانما قال عندنا وعندہ لامر ان علی مذہب ابی الحسین البصری ان النہی فی العبادات یوجب البطلان مطلقا مع ان الدلیل یکون والاعلی ان النہی لقبح امر مجاور کالصلوۃ فی الارض المغصوبة والبیع وقت النداء۔ اوردت ہہنا مثالین احدہما للعبادات والآخر للمعاملات وان دل علی ان النہی لعینہ ای لذاتہ او لجزئہ یبطل اتفاقا۔ ہذا الکلام یتعلق بقولہ وان دل علی ان النہی لغیرہ۔ کالملاقیح والمضامین فان الرکن معدوم فدل الدلیل علی انہ مجاز عن النسخ فیکون قبیحا لعینہ قولہ فیکون قبیحا لعینہ تعقیب لقولہ فان الرکن معدوم فیلزم من بطلانہ قبحہ لعینہ لانہا مثال ان الملاقیح جمع ملقوحة وہی ما فی البطن من الجنین والمضامین جمع مضمون وہی ما فی اصلاب الفحول من الماء وفی الحدیث نہی عن بیع المضامین والملاقیح فلما کان رکن البیع وہو المبیع معدوما لا یمکن وجود البیع فلا یراد حقیقة النہی لما ذکرنا ان النہی عن المستحیل عبث فیکون النہی مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعیة والجامع ان الحرمة یثبت بکل منہا الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنہی ثم اعلم ان من جملة مشکلات ہذا الفصل التفرقة بین الجزء والوصف والمجاور بد کل واحد من ہذہ الثلثة اما ان یصدق علی ذلک المنہی عنہ او لم یصدق فالجزء اما العادق علی الکل وہو ما یصدق علی الشیء ویتوقف تصور ذلک الشیء علی تصورہ کالعبادة للصلوات واما غیر صادق کارکان الصلوۃ للصلوۃ والایجاب والقبول فی البیع للبیع واما الوصف فالمراد بہ اللازم الخارجی وہو اما ان یصدق علی الملزوم نحو الجہاد اعلاء کلمة اللہ تعالی وصوم الایام المنہیة اعراض عن ضیافة اللہ تعالی واما ان لا یصدق کالثمن فانہ کلما یوجد البیع یوجد الثمن لکن الثمن لا یصدق علی البیع ولیس رکن البیع لانہ وسیلة الی البیع لا مقصود فہو یجری مجری الآلات الصناعة کالقدوم واما المجاور فہو الشیء الذی یصحبہ ویفارقہ فی الجملة وہو اما صادق علی الشیء کما یقال البیع وقت النداء اشتغال عن السعی الواجب فانہ قد یوجد الاشتغال بدون البیع وایضا علی العکس اذا جری البیع فی حالة السعی واما غیر صادق کقطع الطریق لا یصدق علی السفر بل السفر موصل الی القطع فالقطع یوجد بدون سفر المعصیة کما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع الطریق وایضا علی العکس بان سافر بدون نیة القطع ولم یوجد القطع او سافر بنیة القطع لکن لم یوجد القطع اذا ثبت ہذا جئنا الی تطبیق ہذہ الاصول علی الامثلة المذکورة اما الربوا فانہ فضل خال عن العوض شرط فی عقد المعاوضة فلما کان مشروطا فی العقد کان لازما للعقد ثم ہو خال عن العوض لان الدرہم لا یصلح عوضا الا لمثلہ فان المعادلة بین الزائد والناقص عدول عن قضیة العدل فلم یوجد المبادلة فی الزائد لکن الزائد ہو فرع علی المزید علیہ فکان کالوصف اذ قول

رکن البیع وہو مبادلة المال بالمال

ما نہی اقتناعا عن ابطال العمل وہو واجب فی حق ما یستقبل تحصیل الطاعة وتحصیل المعصیة فکان المنہی طاعة ومعصیة واقتناعا عن المعصیة اسمی ابطال العبادة وترک المضی اقتناعا عن معصیة وطاعة وارتکابا بالمعصیة ہی ابطال عبادۃ شرعت فیہا بجہة المضی فاذا افسدہا فقد افسد عبادة وجب علیہ المضی فیہا فیلزم القضاء **قولہ** وہذا الفرق انما یظہر اثرہ فی النفل اذ لا فرض فی ہذہ الاوقات مما سوی القضاء والمنذورات المطلقة فلا یتأدی فی ہذہ الاوقات صلوۃ کاملة اوصیاما بوجوبہا بصفة الکمال **قولہ** الملاقیح جمع ملقوحة موافق لما ہو فی الصحاح وذکر فی الفائق انہا جمع ملقوح یقال لقحت الناقة وولدہا ملقوح بہ الا انہم استعملوہ بحذف الجار **قولہ** ولیس ای الثمن رکن البیع لانہ وسیلة الی المبیع ولقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون احد رکنی الشیء وسیلة الی الآخر والآخر مقصودا اصلیا بل الدلیل علی انہ لیس برکن ہو ان البیع یجوز مع عدم الثمن ولا یجوز مع عدم المبیع نعم تصور مفہوم البیع لا یمکن بدون الثمن لانہ مبادلة المال بالمال علی التراضی والمقلفنا لعینة البیع لا یصح شرعا بدون ذکر الثمن بخلاف المبیع اما انہ احضر المبیع بان البیع لا یصح بدون وجودہ فیصلو رکنا بخلاف الثمن

قد وجد لکن لم یوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو کونها تامة وأما البیع بالشرط فکالربوا لان الشرط امر زائد وأما البیع بالخمر فان الخمر مال غیر متقوم فجعلها ثمنا لا یبطل البیع لما ذکرنا ان الثمن غیر مقصود بل تابع ووسیلة فیجری مجری الاوصاف التابعة ولان رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لکن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فی احد الجانبین وأما صوم الایام المنهیة فلما ذکرنا ان الوقت کالوصف ولانه اعراض عن ضیافة الله تعالی وهذا وصف له وأما الصلوة فی الارض المغصوبة فان شغل مکان الغیر لم یلزم من الصلوة بل انما یلزم من المصلی فان کل جسم متمکن فوقع بین شغل مکان الغیر وبین الصلوة ملازمة اتفاقیة وأما البیوع الفاسدة فانها اوجبت الملک لفساد وأما البیع وقت النداء فقد سبق ذکره وقد وقع بینه وبین الاشتغال عن السعی ملازمة اتفاقیة وکذا النکاح بغیر شهود لانه منفی بقوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود فیکون باطلا لانه منفی لا منهی وکلامنا فی المنهی فیرد اشکال وهو انه لما کان باطلا ینبغی ان لا یثبت النسب ولا یسقط الحد فاجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف علی قوله لانه منفی قوله ولانه وضع للحل فلا ینفصل عنه والبیع وضع للملک والحل تابع له وانه شرع فی موضع الحرمة وفیما لا یحل الحل اصلا کالامة المجوسیة والعبد اعلم ان سلم ان النکاح منهی فان نهیه یوجب البطلان لانه لا خلاف فی ان النهی یوجب الحرمة والنکاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل یکون باطلا بخلاف البیع لا وضعه للملک لا للحل بل مشروعیته فی موضع الحرمة کالامة المجوسیة وفیما لا یحل الحل اصلا کالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا یبطل البیع فان قیل النهی عن الحسیات یقتضی القبح لعینه والقبیح لعینه لا یفید حکما شرعیا اجماعا فلا یثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملک بالغصب واستیلاء الکفار والرخصة بسفر المعصیة فان المعصیة لا توجب النعمة

قوله وأما البیوع الفاسدة لا یخفی انه لا معنی لهذا الکلام فی هذا المقام قوله وکذا ای ومثل بیع المضامین والملاقیح النکاح بغیر شهود فی البطلان لا لان المنهی فیه لذاته اذ لا نهی ههنا الا ان قوله علیه السلام لا نکاح الا بشهود نفی لتحقق النکاح الشرعی بدون الشهود وانما یثبت بعض احکام النکاح فیه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهی وجود صورته فی محل الشبهة النکاح ولما کان ههنا مظنة ان یقال ان هذا النفی فی معنی النهی کقوله تعالی فلا رفث ولا فسوق ولا جدال والنهی قد ورد النهی عن النکاح مع بطلانه کقوله تعالی ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم اشار الی جواب اعم واتم وهو ان النکاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل وبالنهی یثبت الحرمة وینتفی الحل اجماعا فینتفی مشروعیته ضرورة ان الاسباب الشرعیة انما یراد لاحکامها لا لذواتها بخلاف البیع لانه شرع للملک فلا یتنافی حل الاستمتاع لا ینافیه وأما النکاح حالة الاحرام والاعتکاف والحیض فانما لم یبطل لظهور اثره فی الحال اعنی بعد زوال هذه العوارض لا یقال البیع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فیلزم بطلانهما بالنهی ضرورة ان المنهی عنه حرام ومعصیة لانا نقول البیع مشروع للملک وحل الانتفاع مبنی علیه ونفس المنهی عنه لا یلزم ان یکون معصیة الا اذا کان المنهی عنه لذاته والصوم لیس کذلک علی ما مر قوله فان قیل ظاهر السؤال النقض علی القاعدة المذکورة وهی ان النهی عن الفعل الحسی یقتضی قبحه لعینه مع الاجماع علی ان القبیح لعینه لا یفید حکما شرعیا وذلک لان کلا من الزنا والغصب واستیلاء الکفار وسفر المعصیة فعل حسی نهی عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستیلاء الملک وبسفر المعصیة رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ایام وعلی هذا لا یتوجه المنع المذکور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فینبغی ان یجعل السؤال ابتداء اشکال وهو ان المنهی عنه فی الصور المذکورة فعل حسی لا دلالة فیه علی ان المنهی عنه لغیره وکل ما هذا شانه فهو قبیح لعینه ولا شیء من القبیح لعینه بمفید الحکم شرعی فیلزم ان لا یکون الافعال المذکورة مفیدة للاحکام المذکورة وعلی هذا یکون المنع المذکور منعا للنتیجة من غیر تعرض للقدح فی المقدمتین مع انهما اجماعیان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار لیس بمستقیم لانهما فعلان شرعیان بمنزلة البیع والنکاح اعتبر لهما فی الشرع شرائط وخصوصیات لا حسیان بمنزلة الشرب والزنا ولیته اورد فی هذا المقام کون کل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلی تقدیر استقامة ما ذکره فالجواب عن الطلاق والظهار کلام علی السند وکانه سکت عن جواب المنع لانه غیر موجه بناء علی ثبوت المقدمتین بالاجماع وبنبه علی فساد ما توهم من کون الطلاق فی الحیض منهیا عنه لذاته وکون الکفارة من احکام الظهار والآثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشکال ورفع ما توهم نقضا للقاعدة

قوله فان المعصیة لا توجب النعمة تاکید

ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الحرمة
فاجاب بقوله وهو لا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره والظهار لانه منكر من القول وزور مطلوب شرعي بسبب حكم شرعي فلهذا اي فان هذا القسم جزء من سبب
تحصل الجواب في الطلاق بان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لمجاور وفي الطلاق قد دل الدليل عليه واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد
حكما شرعيا وهو مطلوب من سببه الظهار لا يفيد حكما شرعيا لكنه بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا الزنا لا يوجب الملك بنفسه بل لانه سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق
الحرمة ثم تتعدى منه الى الاطراف والاسباب في الوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب حرمة لانه الاستمتاع
بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى طرفيه اي فروعه واصوله كامهات النساء وبناتهن وتتعدى ايضا الى الاسباب الى الولد وتحرم امهات النساء فاقيم سبب الولد
مقام الولد في ايجاب الحرمة كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا الموجب لحرمة المصاهرة ولا نقول تعدية الولد
وما يعمل بالخاصية لا يعتبر فيه ما يعتقد الاصل في الاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي لا يحل موجبا لحرمة المصاهرة لكونه ناشئا عن الولد لا يعتبر حرمته لان الحكم
في الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب لا يعتبر فيه طهارته عن الماء لا يعتبر صفة التراب بل يعتبر ما للماء من الطهورية فهنا لا يعتبر صفات الخلف وهي الحرمة بل يعتبر الولد وهو لا
يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي هو الضمان فلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب سؤال انه لا يثبت الملك بالغصب
وتقريره ان الغصب لا يفيد الملك مقصودا بل انما يثبت الملك في المغصوب شرطا على ان الضمان صار مالكا مقصودا المغصوب فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه لم يدخل في ملك الغاصب
لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا الاشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان المدبر
يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان

في باب الوطء ان هذه الافعال الحسية يترتب عليها الاحكام المذكورة لكونها اسبابا للملك فالحرمة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من حرمة الوطء بعينه فيشار اليه بقوله ثم ورد على هذا من الاد
بشرط فيما ... التعدية على الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى ... قوله الا ان الزانية ... تعدية اي من الولد الى الطرفين
الآباء والبنات واصولهن ... الا ان الاصول ... لانه ليس كل وطء يعقبه الولد ...
بالاضافة الى الاصول ... المولودة ... والاب ... الزوج والولد ... عن الولد
الى المولود والبعيد ... الاصول ... الاولاد ... المولود ... الولد ...
الى الوالي بالمولود وباعتبار ... الولد ... بالحرمة ...
ما بين الاجداد والجدات لانه الحكمي ... قوله والاسباب ... الولد
لا يوصف بالحل والحرمة ... قال عليه السلام ... الولد ...
بمولود ... الصفات ... الولد ... الزنا ... الولد ...
احد ... الكرامات التي ... الرشدة ... شهادة ... قوله والملك بالغصب ... لو كان ثبوت
الملك في المغصوب ... العبد ... الملك ... المغصوب منه ... ملك الضمان ... الضمان
بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي وهو وجوب الضمان ... المغصوب عن ملك المغصوب منه ...
جبر الفائت ... الفوات واثبت شرطا لحكم شرعي ... الملك في الغصب ... ملك البدل ... ملكا له
زوال الملك ضرورة ... الولد ... الملك ... القيمة ... الملك ...
والكلام ... ثبوت الاصل ... بدل ... المدبر ... القدرة ... الاصل ... العبد ... ثم الا ان ...
ملك الاصل ... البدل ... اجتماع البدل والمبدل ... الاصل ... بالقدرة ... الاصل كما اذا تيمم ... ثم وجد الماء

لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة كيلا يبطل حقه اي المدبر يخرج من ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج من ملكه لا يجتمع البدلان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا او قد زال فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون مؤاخذا به فاجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل فصل اختلفوا في الامر والنهي بل ان لهما حكما في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بالشيء فضده ان كان يفوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهي عن الشيء فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجب شرطا التناقض بين الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لانه لما لم يتعين الضد لا يعتبر الا من حيث التفويت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود فنقول بكراهته وكونه سنة ملاحظة لتشابه الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله تعالى لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار

قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف لا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة تعني امتناع اجتماع البدلين في ملك شخص واحد والحاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل الى الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازاء الغنم ولا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر لا يبطل حقه قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام التمليك في العين فجعل بدلا عن اليد لا عن العين كما في ضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الحاجة الى تمليك العين كما في الآبق لا يجعل بدلا عنه عند عدم الشرط كما في المدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء فجواب لا نسلم انه لا دليل يكون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل ككون الشيء محرم التعرض لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء وكانوا في حق الخطاب وعصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه خطاب المؤمنين في زمن النبي عليه السلام ويكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على صيد الحرم هنا مثله ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك انما يجحدون عنادا فاشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما ثبتت ما دام المال محرزا باليد حقيقة او باليد وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل محل للحكم الابتداء في حالة البقاء وصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما ليس قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال ان تعدد يكون نهيا عن واحد غير معين ثم اكثر من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين ان جود المامور به الفعل المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فاي ضد يشتغل عن القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما من حيث انه من افراد ضد المامور به وكذا يكون في الامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحدا وترك القيام مثلا يحتمل ان القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا لا يتصور فيه النزاع قوله وهو في معنى النهي يريد ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن والكتمان ظاهره اخبار عن عدم الحل الكتمان الا انه في معنى النهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار كيلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن انفسهن وليكففن ويحبسن من عن النكاح اخرى وطي آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن تزوج عند النكاح فيقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له اولا لان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطيها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف وتسيير المعلوم

والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف رح لانه لا يفوت المقصود حتى اذا اعاده على الطاهر يجوز وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهر عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده منفوتا هذه المسائل تفريعات على ما ذكره من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة اذ المسهل لكل عسير الركن الثاني في السنة وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التي ذكرت في الكتاب من الخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي

قال النكاح والطلاق شرع لا انشاء الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد العقد والسبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والتزوج فيه محققا فيتحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود هو الحرمات والترك تداخلت العدتان اذ لا امتناع الى اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج من جهة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي انقضاء العدة آجالا والآجال اذا اجتمعت على واحد انقضت بمدة واحدة كما في المديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور انقضاء الشيء في زمان واحد بفعلين متماثلين كجلوسين قوله والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما لان القعود المطلق لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا لان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وضده واحد هو عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه وهو اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضدين يكونان وجوديا قوله السجود تفريع على اصلين ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهر في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد الصلوة على ما قالوا في رواية وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان ووضع الوجه على نجس فان النجاسة يصير وضعا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله اذ المسهل لكل عسير قوله الركن الثاني في السنة وهي اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدء وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعن قسيم نوعا ما من السنة وهو الفعل وعن مبدء السنة وهو الوحي

ثابتة تهنا ايضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام فبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن فصل في الاتصال الخبر لا يخلو من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل رواية احاد والاول متواتر والثاني مشهور

وعما يتعلق بها مما يتعلق السوائق كشرائع من قبلنا وتعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا متصلا بطريق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر والمعنى اتصاف الامر والنهي بان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا ومعنى التواتر على مقتضى كلامه مايكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم لا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل احد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر عدد معين على ماذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين قوله من غير دليل وقوله لا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه بغرض من الاغراض لا يكون متواترا وما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتابيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا وغيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطؤهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى تركيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما واذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق والضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة النقيضية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبهة السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة وبغداد بعد مشاهدتهما واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس من الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر الرواية ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين فوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل خبر الواحد ولم تقم الحجة الى في الاتصال بالنبي عليه السلام ما يفيد الظن فيجب ان يكون

۳۰۲

[illegible]

متعلقہ صفحہ ۲۹۸ قوله [illegible]

[illegible]

بعضها اذا ماضت حيضتين او ثنتا من
بقية العدة الاربعة او اعتبنا البعض من العدة [illegible]
فتجب عليها حيضة وعلى هذا القياس ما اذا ولدت
بعد حيضتين تأمل ۱۲ قوله ولا تتصور كفارة [illegible]
بحث لان الكفين [illegible] كف الحرج وكف النكاح كف
الاكل وكف الشرب وكف الوقاع وكما تتصور الكل في
واحد لا تتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في
اجل واحد وانما لا تتصور كف خروج او كف نكاح في
زمن واحد [illegible]

[illegible]

والثالث خبر الواحد ولم يبلغ بعد ذلك حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لامتناع الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطباعهم واماكنهم
والثاني يوجب بعد ذلك علم طمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما يصلحون الاسباب ثم لم يتبع لهم
غيره فلنه من التأمل انه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد الاصل وانما يوجب في الخبر المشهور وذلك لان تمام طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر الواحد
لكن اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم تنزهوا عن تهمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن
اذا وجد الشرائط التي نذكر ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم والعمل لا يكون الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل والعمل لا يكون الا عن علم ولنا ايجاب العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين والطائفة تقع على واحد وايضا عادة الرسول عليه السلام قبول خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسال الافراد الى الآفاق
والاخبار في احكام الآخرة لا توجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه

بمنزلة خبر الواحد لكن اصحاب النبي عليه السلام لما تنزهوا عن تهمة الكذب بل غالب الرأي من حالهم الصدق يحصل الظن بمجرد النقل عن النبي عليه السلام ثم يحصل بالاخبار والتكرار به قوله
في حد التواتر وتلقته الامة بالقبول فيوجب علم طمأنينة وليس المراد تنزههم عن تهمة الكذب انه قطعي صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا لعلم اليقين
القرآن بعضه والثالث وان لم تنزها عن الكذب لا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث
وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواته الاول منزها عن تهمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر
من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا اصلا وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى
انه يوجب العمل دون العلم وقد دل عليه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على اشتراط العمل بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا
بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والحق منع اللزوم من غير فرق بين الدليل ظاهر
غير موجب الا انه اختص بصورة وهو اتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للآيتين في ان اشخاص وانه دال على ان الا ذلك جائزا كان
او غير جائز تكون استعمال على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك لان لعل
هنا للطلب في الايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هو الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر
فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد بالانذار الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهدين
لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني والمجتهد فيه سائغ ويجاب على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم
خروج واحد من كل ثلاثة واما السنة فلانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان في الصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذه صدقة فلم يأكل منه
وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذه هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها
على الانام وهذا اولى لجواز ان يحصل للنبي عليه الصلوة والسلام علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد
حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا لا نسلم ذلك وان كانت آحادا الا انها قد بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فما نقل من الشيء
وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك
وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكار
بعض الاخبار الآحاد انما كان عند تهمة في افادة الظن وقصور رتبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة ولئلا يستدلان على كون خبره
موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه
لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا عمل ثبت في الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبعد الترجيح جانب الصدق يبقى احتمال

يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق وبما ذكره الدلائل لكن لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في احكام الآخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة واي عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم وحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وايضا اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي او لم يؤمن

احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق اي حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالتقصير عند اخبار الصديقين بما يوجب الاول وجواب ثانيهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر وعضد بالكتاب وهو في المجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس اولا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني اولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب الشافعي رح الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسن البصري رح انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث احتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيتاخر عن الخبر الذي لا يتطرق اليه الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر المتواتر المعنى وان كان آحاده غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راوي غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب يدل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح

ان يذهب شئ من عينه فيه فلا شبهة زائدة تخلو منها القياس فذلك مثل حديث المصراة وهو ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشترى سمينة فيغتر به فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او بالقيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع انه مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده على رضى الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردرى حران من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان تحته احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا من البول وهذا الطعن من على رضى الله عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لانه وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول وليس بواجب العدة في الموت ولم يعمل الشافعى رحمه الله تعالى به لانه خالف القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يقبل كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رضى الله عنهم وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندرى اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان المراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وحديث معاذ في القياس مشهور وقال الطحاوى المراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم والسنة ما قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال المطلقة ثلثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمان ابى حنيفة رحمه الله اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب

ما في الكتاب يجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فنقول هذا القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه ليس قطعيا وقد سبق ان ما هو قطعى عنه البعض يجوز ان يخبر الواحد والقياس قوله كحديث المصراة من صريت الماء والمراد الشاة التى جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشترى كثيرة اللبن قوله ليظنها المشترى سمينا فيه نظر وكذا المحفلة روى ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان في شئ لانه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير ابتداء لان البائع ما رضى بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصرح وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفى القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصرح في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قوله واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عمن كونه مجهول العدالة والضبط او معلوم العدالة والضبط الا انه يكون منفرد الحديث او حديثين وان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان اسم الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبى عليه السلام على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبى عليه السلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في بروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما فاتها القياس عنده وذلك ان المهر عنده لا يجب الا بالفرض او بالتراضى او بقضاء القاضى او باستيفاء المعقود عليه فان اعاد المعقود عليه سالما اليها لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض قوله كحديث فاطمة بنت قيس رضى الله تعالى عنها ان القول هو ما قاله ابن عباس وقال الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون ما رده الكل اللهم الا ان يحمل الاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عليه السلام خير

قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين ❊ اما بعد القرن الثالث فلغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا اختلاف العصر ❊ فصل ❊ في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر منها كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه اما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ اللفظ ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم بحضوره فلا يستعيده وهو يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله شرطنا حق السماع هنا لا في القرآن لان المعتبر في نقله النظم فلهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا على عطف ذلك ❊ احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته لبعض ما القي اليه ❊ اما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فقائم العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرطناه لان الكلام في رواية ما هو دين ولا يصح من الكافر ليسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله في اموره وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو وان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بجميع ما اتى به النبي عليه السلام ولهذا قلنا الواجب ان يستوصف فيقال هو كذا وكذا فاذا قال نعم يحكم بايمانه ❊ اي لا يجب ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب ان يستوصف ليس المراد بالاستيصاف ان يسأله عن صفات الله تعالى او يسأله عن الايمان ما هو وما صفاته فان هذا امر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يحيط به العلماء العاملون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويبين له هو كذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيحكم بايمانه وهذا هو المراد في قوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى الولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة ❊ فان الشهادة والقضاء ولاية لانه تنفيذ القاضي على المشهود عليه والمقضي عليه لان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا ❊ وهذا اي الاخبار بالحديث ❊ ليس من باب الولاية فانه لا الزام فيه ❊ اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا بل يلزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه فلا يشترط الولاية اي مثل الحكم الذي يلزم على الغير يلزم عليه ايضا كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اي ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس عن الزام على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ❊ ورد الشهادة ابدا عن تمام الحد ❊ هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب بين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة لان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى

القرون الحديث فان قيل قد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بسبب شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا وغيبا مع انقطاع زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم يتوفر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وتحصل علاماتها اجتنابا بالكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة عمدا والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنية فلا اختصار في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله اما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا التفسير للضبط علما صرح به

قوله ولم يكتف بذكر الضبط والعدالة عن ذكر العقل والاسلام ... بعض من ذكر البلوغ ... بان اهل المدينة يجوزون شهادة الصبيان بعضهم على بعض ... في الدماء ... فينبغي ان لا يكون البلوغ شرطا ... وبان ابا حنيفة رح قبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل روايتهم ...

... عدل فلو لم يعتبر شهادتهم لضاعت الحقوق ... بان قبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق اذ اكثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة في قبول الرواية مع ما فيهم من السعي في هدم دين الاسلام تعصبا

ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل روايتهم بناء على ان عمر رضي الله عنه وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان **فصل في الانقطاع** اي انقطاع الحديث عن رسول الله عليه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فالارسال والارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر لعدم الاسناد والذي يحمل على الاتصال من حيث الباطن بالدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال اني وجدتها مسانيد لتحمل الصفات التي بها يصح الرواية وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي رح ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال الحسن البصري متى قال لكم حدثني فلان فهو حديثه ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام فمن سبعين سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكن لا تكذيب لان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على الرسول اولى والعادة انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وجزم وان لم يتضح نسبه الى الغير ليتحمله ماحمله ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل لم يعرف ما يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا لا عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي عنه الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بمعارضة او نقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله الكتاب بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله لكونه مفعول المعارضة اسكنوهن من حيث سكنتم اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم

في سائر كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وجوه منها في الترجيح قوله فصل في الانقطاع وهو اما ظاهر كالارسال او باطن وهو كما اذا رجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى او الى الراوي الناقل كخبر المعتوه والصبي وفي الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ترك الراوي الذي يرجع الى جميع الوسائط فالحديث منقطع وان ترك واسطة واحدة بين الراويين وان ترك واسطة فوق الواحد معضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رح الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل في اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند ولا يبقى للمرسل فائدة قلنا ... لا تقبل بل يقدم على المسند ... الشافعي رح بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل ... القائلون بالقبول ... على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة ... كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن به الكذب ... مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل ... الناقل ... يحمل على ... الثقة في ذلك الاتصال ... عدالة الراوي ... الثقة وحديث فاطمة بنت قيس ... روايته بالكذب والغلط والنسيان ... عموم الكتاب ... الشاذة فيما تواتر ... الخبرة

بقیہ متعلقہ صفحہ ۳۰۶ او الارادۃ

والندب او الاباحۃ او الارادۃ والای ان حیث عندہم ۱۲

ان یکون الا من خبر لیتبدیٔ والای ان عنہ و عن علیہ

ان یکون دالا الا جماع فلا یشبہ یقینیا بل ظنیا و الاجماع

سلالتنا او یکون بالاجماع فلا بد بالتخصیص المنحصر

قولہ الا ان یخص بالتخصیص یثبت ان یقال ان التخصیص ان

ان الاجماع لا یخصص النص ۱۲ قولہ و قیسلمان ان

بان الاجماع لا یخصص النص الشدمم ۱۲ قولہ ذوقع عندہ ان لیس

لا یکون الا ببدلیل الشرع و ان الجمیل البلیق فوقع

لا یکون من قوم بعیدون ان الحق حتی قال الغیر اصحاب

سلمان ان رضی کان من دین الی دین بالا الحق فیکک نبی و من

٣١٠

وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى ان يسبب اليه لهذا المعنى وكذا الامثلة التي تاتي واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامراتين وحيث نقل الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال كذا ذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعم فاعتبروا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره اولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب تمرا يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا ولم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول

للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي الاخبار كلام الله تعم ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو دونه فسمع قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رضه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعم واستشهدوا شهيدين وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين او رجل وامراتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما تناوله اللفظ الثاني ان قوله تعم ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما تنتفي به الريبة هو هذا ان النوعان وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف رح وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعم ذلكم اشارة الى ان تكتبوه او في معناه اقرب من اعتبار الترتيب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط الخ ليس المراد ان ذلك اخترعه معاوية في الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر متروك لم يقع العمل به الى زمان معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان رضه كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية رضي الله عنه قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لانه جزاء والقياس على ما ذهب اليه المصنف رح فيما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن جعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث عني فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بان هذا خبر الواحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول لانه مما يخالف عموم قوله تعم ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكره خصص البينة على المدعي ومنس اليمين على من انكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد بن وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وان الانه لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة رح اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضة الخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق ** *

لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فلم نعمل به لانه مشهور تجاوزت قوله جيدها ورديها سواء واما ككونه شاذا في البلوى العام كحديث
الجهر بالتسمية فانه لو كان لنقلوه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت مثل هذا الحديث
تدل على عدم وجوب التبليغ على النبي عليه السلام او على ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة للدلائل وجوب التبليغ او للدلائل
تدل على عدالتهم ويكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما اعراض الصحابة رضي الله عنهم نحو الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار الانقطاع
الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما
ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او كونه شاذا في البلوى العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه
الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان بالمناقضة اما القسم
الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا
اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان
الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فالمستور

قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف
اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلافات الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا للطلب الرطب كالزبيب والعنب
فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا هو ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فهو جزء
بالقياس في مقابلة الخبر واما كونه شاذا اعلم ان قوله واما كونه شاذا وكذا قوله واما معارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاها من اقسام الانقطاع بالمعارضة
اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتارة مقالات النبي صلى الله عليه وسلم او الادلة الدالة
على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا
لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كما ماذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية
وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر لمعارضتها نعم الاصل
هو الاشتهار لكن رب اصل تلقى الحديث والغير ليس وجوب التبليغ ان تبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى
فاسألوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو
مروي عن ابي هريرة وعن انس وغيرهما رضي الله تعالى عنهما الا انه اضطربت روايات فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر ولما ولي معاوية
وبنو امية فهو تاره فبالغوا على الترك تحاميا لاثر علي وقد روي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي
والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لاشتباه انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم ابعد من هولاء وهذا لا ينافي في سماعه الفاتحة على انه روي
عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والغير روي انه سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسألة
والشبهة لما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله او على ترك العمل به فيحمل على
انه سهو او منسوخ لا ينعقد الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مذهب عمر وعثمان وعائشة رضي الله عنهم وقضى به
زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق جمهور الاكثر والا فهو تمسك باجماع قولي

٣١٣

الا في صدر الاول المشابق المجهول وخبر الفاسق ﴿ بالجر عطف على خبر المستور ﴾ والمعتوه وسياتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لان غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى فانه لا تقبل روايتهم لانتفاء الشرائط المذكورة اي لاشتراط التاثير المذكورة في الراوي فصل في محل الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر ﴿ وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات الاول يثبت بخبر الواحد بشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره وقد استدرك عن قوله فكذا بقوله لكن اي لكن يجب في الفاسق والمستور تحري لان هذا اي الاخبار عن الطهارة او النجاسة امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الحديث فان الذين تلقوا منهما ائمة العلماء الاتقياء فلا حرج اذ ظهر الفسق فيمن انتقد والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا تقبل فيها اصلا اي في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري ﴿ والثاني ﴾ اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رح اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة ﴿ لانه يفيد من العلم ما يصح العمل به في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشي عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا اي عندنا لا يثبت العقوبات بدلالة النص لكن الشبهة في الدليل في الحد مدرء بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها الا انما ثبتت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة واما حقوق العباد فيثبت بخبر يرويه الواحد بالشرائط واما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد وعند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن العدد فيه كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج فيه الى زيادة توكيد وكالشهادة بهلال الفطر من هذا القسم اي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس ﴿

قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيهما اصل لشهادة النبي عليه السلام ... فيه ... الفاسق لان الفسق في هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله صاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المتبع للمسائل الى ما يهواه في امر الدين فان تادى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر مراده كان خبرا عن النبي عليه السلام ولكن المراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنهما اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كما هم وكان صبيا قلنا لا نسلم كونه صبيا فقد روي انه خبرهم بذلك انس رضي الله عنه فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله التمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود ونحوها مقدرة بالجنايات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك قيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين فلعله تفرد كل منهما لفائدة قوله صيانة لحقوق العباد يعني اشتراط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله لان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قيل لا يثبت الا بكذا تعيين لا امر جميعا قوله فيحتاج اليه زيادة توكيد بالفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان الشاهد هي المعاينة وتعلم شرط في الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا بالغا عاقلا لا يمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان الطمانينة للقلب بقول اثنين اكثر منه بقول الواحد ولان شاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا الظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام لا يخفى انه ١٢ ش

وما ليس فيه إلزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والأمانات تثبت بأخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي لكن ذكر أنه لا إلزام فيه وللضرورة اللازمة هنا فإن اشتراط العدالة في هذه الأمور غاية الحرج على أن المتعارف بعث الصبيان والعبيد لمثله الأول أي قوله والتعارف لا يتصور في الماء أما المعاملات فحسبه لا سيما لأجل الخير بخلاف الطهارة فقد لا تنجاسته فإن ضرورتهما غير لازمة لأن الحمل لا الأمل لكن قد سبق في هذا الأصل في طهارة الماء ونجاسته أن هذا الأمر لا يقيم لاعتبه من جهة العدول فهذا بيان أن الضرورة حاصلة تقبول خبر غير العدل في الطهارة والنجاسة لكن ذكرنا أن الضرورة فيهما غير لازمة لأن العمل بالأصل ممكن فأما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثم مطلقا بل مع انضمام التحري قبلناه هنا مطلقا وما فيه إلزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فإنه إلزام من حيث أنه يبطل عمله في المستقبل وليس بإلزام من حيث أن الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وإنكاح الولي البكر البالغة فإنه من حيث أنه لا يمكنها التزوج في المستقبل على تقدير نفاذه إلا نكاح الزام ومن حيث أنه يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بإلزام

فإن كان المخبر وكيلا أو رسولا لا يقبل خبر الواحد غير العدل وإن كان فضوليا يشترط أما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط كما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لأن الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما إليهما فلا يشترط شرائط الأخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وإنما قلنا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بأن يقول كاذبا وكلني فلان أو أرسلني إليك ويقول كذا وكذا الأخبار الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لأن مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر في الأولين أشد وقوله رعاية للشبهين أي شبه الإلزام وعدم الإلزام

فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة في الباب وهو إما بأن تقرأ المحدث عليك أو بأن تقرأ عليه فيقول هو كما قرأت فيقول نعم والأول أعلى عند المحدثين فإنه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله كان ذلك حقا منه عليه السلام فإنه كان مأمونا عن السهو وأما غيره فلا يبعد أن رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضا إذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين وإذا قرأ الأستاذ لا يكون المحافظة إلا منه وأما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فإن تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والإرسال أيضا والمختار في الأولين أن يقول حدثنا وفي الأخيرين أخبرنا وأما الرخصة فهي الإجازة والمناولة فالمجاز له إن كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجازني ويجوز أن يقول أخبرنا وإن لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لأبي يوسف رحمه الله كما في كتاب الشاهد إلى القاضي لأن الرسنة أمر عظيم وما لا يتساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم

اتفاقهم بالسموم أكثر والرأس تستظهر مع أنه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه إلزام ذكر فخر الإسلام في موضع من كتابه أن أخبار المميز مقبول في الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر اشتراط التحري هو المذكور في كلام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ومحمد رحمه الله ذكر العبد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الجامع فيشترط ويجوز أن يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان قوله فلأن التعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والإذن ونحوهما العدالة تكليف والحرية سواء أخبر بأنه وكيل فلان أو مأذون أو أخبر بأن فلانا وكل المبعوث إليه أو جعله مأذونا لأن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه بهذه المعاملات والغير بأنه وكيل فذلك ونحو عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون إن الإنسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه إلى وكيله أو غلامه قوله فإن كان أي المخبر فيما فيه الإلزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط أما العدد أو العدالة على الأصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف إنما وقع من لفظ المبسوط حيث قال بأن الحجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولاه ولم يكن حجرا في قياس قول أبي حنيفة حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد فحمل البعض العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الأصح لأن للعدد تأثيرا في الاطمينان فلا يشترط في الرجلين العدالة كما ذكره شمس الأئمة وكيف إن لم يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعني الذكورة والبلوغ والحرية لا نفيا ولا إثباتا فلهذا قال فخر الإسلام وغيره إنه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي وإنما عندهما فالكل سواء أي كخبر في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا إلزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى أنه يحصل به فصول رعاية شبه عدم الإلزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء بأحد الأمرين العدد أو العدالة قوله الإجازة بأن يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسموعاتي أو مقروآتي ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد إعطاء الكتاب إنما هو من طرق الإجازة

٣١٤

وهذا امر يتبرك به لا امر يتقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان نوع هو اي الذي تذكر الحادثة بذكره الذي انقلب عزيمة والامام وهو لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله اصلا وعند ابي يوسف رحمه الله ان كانت تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء لامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذ كان خطا معروفا لان الايجاب عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله في الكتابة اي في الصك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر ومحمد رحمه الله يجيز ان يعمل بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا اما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله بنسبة تامة يقبل في غير صنوم لا المراد بالنسبة التامة ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرأ اي نعم الله سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا انضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كالطعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره وكذا في الثاني والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره فصل في الطعن وهو من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح

ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا اسماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله والامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله ديوان القضاء هو المجموعة عن قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يقال الديوان جمع لمجمع الحاكم قوله لقوله عليه السلام نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والعزم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا شبهة في معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لانا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا يوجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد بغيبة الاقرب

تذكر

يقبل

وما بين

فوعاها

٣١٥

وان عمل بخلافه قبلها او لم يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل بعض الصحابة فانه رد منه للحديث اما في الطريق الاول لا يجرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر صريحا الحديث كحديث عائشة رضي الله عنها ايما امرأة نكحت الحديث

رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد انكره الزهري ولا يكون جرحا عند محمد رحمه الله لقصة ذي اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين وسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ به ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه

ويكون جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنت في ابل الصدقات فاجنبت فتمعكت في التراب الخ ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنا في ابل فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر فلم يقبل قول عمار فقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو لم يكن عند عمر رضي الله عنه في تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر رضي الله عنه لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن سفيان عن شقيق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى رضي الله عنهم فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار بعثني رسول الله عليه السلام في حاجة فاجنبت فتمعكت في الصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا اشارة الى ان عدم عمل عمر بالخبر الذي انكره المروي عنه وعدم سقوطه فرع فلانهما في الشاهدين تسهلا على القاضي انه تكفي بهذا ولم يذكر القاضي مسئلة ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء

يكون جرحا كحديث البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يظن بهما مثل هذا الخفاء عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث النادرة فيحتمل عليه الخفاء فلا يكون تركه طعنا في الحديث

قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روي قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة . قوله لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد وسمي بذلك لانه كان طويل يديه وقيل بطول يديه يستدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما انه صلى ما سوى الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه انما قال بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على انه غير المكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا ونسيانا وان اريد الاعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فيبقى الحال غير معمول به وفيه نظر وظاهر كلام الشروح يدل على هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب واما لا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل لا خلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالخلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا تساقطا فلا يعمل بالحديث

قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف رحمه الله لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما مغفلا والجواب ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خلاف في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط والجزم بعدالة كل منهما بيقين فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما فان قيل قد روي ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد

فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمطالعة فيه ❊ فصل ❊ في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به فهو ما مخصوص به عليه السلام او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر ❊ فصل ❊ في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي او الاجتهاد وفيه اختلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وانما الرأي وهو المحتمل للخطاء يكون لغيره للعجز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم قوله فاعتبروا واحكام داود وسليمان على نبينا وعليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الابل والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه السلام فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احد عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان يدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود

وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها قد يجوز ان يكون بغير اجتهاده بذلك الانضاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة مجهورين كبائر الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر ذكره النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر ومجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف فينبغي ان لا يقبل جرحه المبهم والا فلا قوله وما ليس بطعن شرعا مثلا ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه ومثال ذلك قوله فصل في افعاله يعني الافعال التي لم تصح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بالاتفاق فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه مباح لنا ايضا فعله على هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله عليه السلام بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا علينا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده يقينا يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقر على الخطاء على ما ياتي قوله وهو فعل من الصغائر وما ذكره بعض المشائخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا من الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال شمس الائمة السرخسي لما اخرجه فلا يوجد فيها القصد الى عينها لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لان الانتخاء عن نوع تقصير للمكلف الاحتراز عنه بالتثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام بقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب

۳۱۸

٣١٩

الکیفیۃ یوم نفشت فیہ غنم القوم فسدت ثم تبیّن له ان تعالی بداود علیہ السلام القضاء ما قضیت فی معنی الحکم بذلک آنا وجہ حکومۃ داود علیہ السلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الجنے علیہ کما فی العبد الجانی واما وجہ حکومۃ سلیمان علیہ السلام انہ جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غیر ان یزول ملک المالک عن الغنم واوجب علی صاحب الغنم ان یعمل فی الحرث حتی یزول الضرر والنقصان ❊ وبقولہ علیہ السلام ارأیت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ الحدیث ❊ روی ان الخثعمیۃ قالت یا رسول اللہ ان فریضۃ الحج ادرکت ابی شیخا کبیرا لا یستطیع ان یستمسک علی الراحلۃ افتجزینی ان احج عنہ فقال علیہ السلام ارأیت لو کان علی ابیک دین فقضیتہ اکان یقبل منک قالت نعم فقال علیہ السلام فدین اللہ احق ان یقبل ❊ وقولہ علیہ السلام ارأیت لو تمضمضت بماء الحدیث روی ان عمر رضی اللہ عنہ سأل النبی علیہ السلام عن قبلۃ الصائم فقال علیہ السلام ارأیت لو تمضمضت بماء ثم مججتہ اکان یضرک لکن یحتمل فی الحدیثین انہ علیہ السلام علمہ بالوحی لکن بینہ بطریق القیاس لما کان موافقا لہ لیکون اقرب الی فہم السامع ولانہ اسبق الناس فی العلم وانہ یعلم المتشابہ والمجمل فمحال ان یخفی علیہ معانی النصوص والمراد بہا العلل واذا وضح لہ العلل ولانہ شاور صحابی فی سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ فی اساری بدر برأی ابی بکر رضی اللہ عنہ روی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی یوم بدر بسبعین اسیرا منہم العباس عمہ وعقیل ابن عم ابی طالب فاستشار ابا بکر رضی اللہ عنہ فیہم فقال قومک واہلک استبقہم لعل اللہ ان یتوب علیہم وخذ منہم فدیۃ یقوی بہا اصحابک وقال عمر رضی اللہ عنہ کذبوک واخرجوک فقدمہم واضرب اعناقہم فان ہؤلاء ائمۃ الکفر وان اللہ اغناک عن الفداء مکن علیا من عقیل وحمزۃ من العباس ومکنی من فلان نسیب لہ فلنضرب اعناقہم فاخذ رسول اللہ علیہ السلام برأی ابی بکر رضی اللہ عنہ وکان ذلک ہو الرأی عندہ فمن علیہم حتی نزل قولہ تعالی لولا کتاب من اللہ سبق

والاباحۃ وکونہ زلۃ او سہوا او مخصوصا بالنبی علیہ السلام فیہ اربعۃ مذاہب حاصل الاولین الاتفاق علی عدم الجزم بحکم ذلک الفعل بالنسبۃ الی النبی علیہ السلام والاختلاف فی انہ ہل یجوز من الاتباع او یتوقف فی الاتباع ایضا وحاصل الاخیرین الاتفاق علی ان حکمہ الاباحۃ للنبی علیہ السلام والاختلاف فی انہ ہل یجوز الاتباع ام لا واعترض علی مذہب التوقف بانا اما ان نمنع الامۃ من الفعل فتوجہ علیہ فیکون حراما او لا فیکون مباحا فلا یتحقق القول بالتوقف فالجواب انا لا نمنعہم ولا نبیحہم لعدم علمنا بالحکم فی حقہم لیتحقق الاباحۃ وقد یعترض علی الاول ان المراد بالمتابعۃ مجرد الاتیان بالفعل وہذا لا یتوقف علی العلم بصفتہ وعلی الثانی انا لا نسلم ان ادنی الاباحۃ بمعنی الفعل والترک حقیقۃ بل ہو حقیقۃ فی القول علی ما سبق وعلی الثالث ان الاباحۃ لیست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترک ولا نسلم انہ متیقن وفیہ اثبات الحرمۃ بلا دلیل مع ان الاصل فی الاشیاء الاباحۃ وعلی الرابع انہ ان ارید بالاباحۃ جواز الفعل مع جواز الترک علی ما ہو المصطلح فلا دلیل علیہا وان ارید مجرد جواز الفعل فلا نزاع للوقفیۃ ویمکن ان یقال المراد والاباحۃ بالمعنی المصطلح وثبت جواز الترک بحکم الاصول قولہ فعند البعض قطعا روی الظاہر الاجتہاد واستدل علیہ صریحا بقولہ ان ہو الا وحی یوحی فانہ یدل علی ان کل ما ینطق بہ انما ہو وحی لا غیر والمفہوم من الوحی ما القی اللہ تعالی الیہ بلسان الملک او غیرہ واجاب بانہ اذا کان متعبدا بالاجتہاد کان حکمہ بالاجتہاد ایضا وحیا لا نطقا عن الہوی واستدل ایضا اشارۃ بان الاجتہاد یحتمل الخطأ فلا یجوز الا عند العجز من دلیل لا یحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبۃ الی النبی علیہ السلام لوجود الوحی القاطع واشار الی الجواب بان اجتہادہ لا یحتمل القرار علی الخطأ فیتقرر وصار بمنزلۃ قاطع لا احتمال کالاجماع الذی سندہ الاجتہاد وبہذا یخرج عن سند الکلام الآخر وہو انہ لو جاز الاجتہاد لجاز مخالفتہ من حکم الاجتہاد لعدم القطع بانہ حکم اللہ تعالی واللازم باطل بالاجماع وقد یستدل بانہ لو جاز لہ الاجتہاد لما توقف فی جواب سؤال بل اجتہد وبین ما یجیب علیہ من الجواب فاشار فی تقریر القول المختار الی جوابہ وہو انہ مأمور بالانتظار فیوشک ان لا یجتہادہ علی ان نفس الاجتہاد ایضا یقتضی زمانا واستدل علی المختار بخمسۃ اوجہ الاول وجوب الاجتہاد علیہ لعموم قولہ تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والثانی وقوعہ من غیرہ من الانبیاء علیہم السلام کداود علیہ السلام وسلیمان علیہ السلام ولا قائل بالفرق والثالث وقوعہ منہ فی قصۃ الخثعمیۃ وجواز قبلۃ الصائم والرابع انہ عالم بعلل النصوص وکل من ہو عالم بہا یلزم العمل ❊

لمسلم فیما اخذتم عذاب عظیم ای لولا حکم اللّٰہ سبق فی اللوح المحفوظ وہو انہ لا یعاقب احدا بالخطاء وکان ہذا خطاء فی الاجتہاد لانہم نظروا فی ان استبقائہم ربما کان سببا لاسلامہم وتوبتہم وان فداءہم یتقوی بہ علی الجہاد فی سبیل اللّٰہ وخفی علیہم ان قتلہم اعز للاسلام واہیب لمن ورائہم واقل لشوکتہم فلما نزلت ہذہ الآیۃ قال علیہ السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولہذہ الآیۃ تاویل آخر نذکرہ فی باب الاجتہاد ان شاء اللّٰہ تعالی ومثل ذلک کثیر ای مثل ما اخذ رسول اللّٰہ علیہ السلام برای اصحابہ کثیر وبعض ذلک مذکور فی اصول البزدوی ومن ذلک ما روی ان رسول اللّٰہ علیہ السلام اراد یوم الاحزاب ان یعطی المشرکین شطر ثمار المدینۃ لینصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادۃ فقالا ان کان ہذا عن وحی فسمعا وطاعۃ وان کان عن رای فلا نعطیہم الا السیف قد کنا نحن وہم فی الجاہلیۃ لم یکن لنا ولہم دین وکانوا لا یطمعون من ثمار المدینۃ الا بشری او قری فاذا اعزنا اللّٰہ بالدین نعطیہم ثمار المدینۃ لا نعطیہم الا السیف وقال علیہ السلام انی رایت العرب قد رمتکم عن قوس واحدۃ فاردت ان اصرفہم عنکم فاذا ابیتم فذاک ثم قال للذین جاءوا للصلح اذہبوا فلا نعطیکم الا السیف واجتہادہ لا یحتمل القرار علی الخطاء لکن مع ذلک الوحی الظاہر اولی لانہ اعلی ولانہ لا یحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا یحتمل بقاء ای الوحی الباطن وہو القیاس یحتمل الخطاء فی حالۃ الابتداء لکن لا یحتمل القرار علی الخطاء فہذا ہو المراد بالبقاء والوحی الظاہر لا یحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فکان اقوی ومدۃ الانتظار ما یرجی نزولہ فاذا خاف الفوات فی الحادثۃ یعمل بالرای لما ذکر فی ہذا الفصل انہ مامور بانتظار الوحی ثم العمل بالرای بعد انقضاء مدۃ الانتظار بین مدۃ الانتظار وہی ما یرجی نزولہ واللّٰہ تعالی اذا سوغ لہ الاجتہاد کان الاجتہاد وما یستند الیہ وہو الحکم الذی ظہر لہ بالاجتہاد وحیا لا نطقا عن الہوی وہذا جواب عن التمسک علی المذہب الاول بقولہ ان ہو الا وحی یوحی فصل فی شرائع من قبلنا وہی یلزمنا حتی یقوم الدلیل علی النسخ عند البعض لقولہ تعالی فبہداہم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ وعند البعض لا لقولہ تعالی لکل جعلنا منکم شرعۃ ومنہاجا ولان الاصل فی الشرائع الماضیۃ الخصوص الا بدلیل لما کان فی المکان وما ذکروا وہو قولہ تعالی فبہداہم اقتدہ وقولہ تعالی مصدقا لما بین یدیہ فذلک فی اصول الدین وعند البعض تلزمنا علی انہ شریعۃ لنا لقولہ تعالی ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا الآیۃ والارث یصیر ملکا للوارث مخصوصا بہ فنعمل بہ علی انہ شریعۃ لنبینا محمد علیہ السلام لقولہ علیہ السلام لو کان موسی حیا لما وسعہ الا اتباعی وما ذکروا غیر مختص بالاصول بل فی الجمیع علی ان النسخ لیس تغییرا بل ہو بیان لمدۃ الحکم والمذہب عندنا ہذا لکن لما لم یبق الاعتماد علی کتبہم للتحریف شرطنا ان یقص اللّٰہ علینا من غیر انکار

فی صورۃ الفرع الذی یوجد فیہ العلۃ وذلک بالاجتہاد والخامس انہ علیہ السلام شاور اصحابہ فی کثیر من الامور المتعلقۃ بالحروب وغیرہا ولا یکون ذلک الا لتقریب الوجوہ وتخمیر الرای اذ لو کان لتطییب قلوبہم فان لم یعمل برایہم کان ذلک ایذاء واستہزاء لا تطییبا وان عمل فلا شک ان رایہ اقوی واذا جاز لہ العمل برایہم عند عدم النص فبرایہ اولی لانہ اقوی قولہ ولان الاصل فی الشرائع ای شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان یدل دلیل علی ان الثانی تبع للاول فی الزمان ورداع الی ما دعا الیہ کابراہیم للوط وہارون لموسی صلعم کما کان الاصل فیہا الخصوص بمکان کشعیب علیہ السلام فی اہل مدین واصحاب الایکۃ وموسی فیمن ارسل الیہم واذا کان الاصل ہو الخصوص فلا یثبت العموم فی الامکنۃ والازمنۃ والامم قولہ وما ذکروا غیر مختص بالاصول دفع لما اوردہ الفریق الثانی من اختصاص الآیتین بالاصول دون الفروع لما ورد علیہ ان بعض احکامہم مما لحقہ النسخ فلا یقتدی بہ ویکون مغیرا لہ لا مصدقا اجاب بان النسخ لیس تغییرا بل بیانا لمدتہ فلا انتہت مدتہ ارتفع ولم یبق لنا الاتباع وما بقی لزمنا الاتباع علی انہ شریعۃ لنبینا علیہ السلام

٣٢١

فصل تقليد الصحابي رضي الله عنه يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم ❊ فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هو وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطي ويصيب عند اهل السنة والجماعة رحمهم الله تعالى ❊ وعند ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي تمام الحديث ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطي ويصيب فالاقتداء في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نتبع اقوالهم ونأخذ باقوالهم ❊ وفي البعض اي في بعض المواضع بان نسلك مسلكهم ❊ اي في الاجتهاد ❊ ونجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم ❊ ونحن كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن رضي الله عنه ❊ وكان مذهب علي رضي الله عنه قبول شهادة الولد لوالده ❊ وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد ❊ وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي ان يجب ذبح شاة والله اعلم

باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان ❊ وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التفسير والتقرير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره

قوله واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد بل يكون حجة على مجتهد غير صحابي ولم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي ما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذكر شمس الائمة السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يلحق بالكتاب والسنة من البيان ذهب فيما ترك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالتسليم والكلام وعلى ما يحصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى ذلك الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن دليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم تخصيص العام من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازم له قلنا النسخ بيان لمدة ابقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان المدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره وفاتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث انعدم من اطلاق الحكم التأبيد

فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تاخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذي هو خير والاخرى فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض قلنا الكلام انما اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكرنا في الشرط والجزاء اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابة بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز التكليف بالمحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو وقت الصوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلنا فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليه السلام عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير بيان التغيير اذا كان بمستقل فسياتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او بسعال او نحوهما وعند ابن عباس رضي الله تعالى عنهم يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف رح لا على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا ساله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعل غدا بمشية الله تعالى كما يقال لك افعل كذا فتقول ان شاء الله تعالى فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد

وتخلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي تشترط مقارنته وعندنا لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا كقصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ونقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله عليه وسلم اليس قد عبدت الملائكة قال بلى ثم قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين الذين امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وخصتا متراخيا اي خصصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء والآخر نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل اهل قرابته حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من اهلك الذي لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن فلانه كافر فالاستثناء وهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة

شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثنائية وان لم يقع لفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لا يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير وبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا الايجاب ثم بعد البيان صار تعرف بين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله وتخلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد ثبت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان التسمية في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في التقييد والنكرة في التعيين ولهذا صح استدلال الشافعي رح بقصة البقرة والا فلفظ البقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء راجع للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد بان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كان بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما وهو تفسير المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا او لم يحصل

لان ما لغير العقلاء ؛ وانما اورده تعنتا بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم الآية لدفع هذا الاحتمال واصحابنا رح قالوا الكل اي هو تفسير لبيع

متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما

عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل

فيكون التخصيص تغييرا موجبا قول لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان

تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا

فصل في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس

قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى

استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن اوردته في نهاية الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه ؛

اي في حكم صدر الكلام وفي متعلق بالدخول فقوله بعض ما تناوله ليخرج الاستثناء المستغرق ؛ بالا واخواتها ؛ يتعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر

التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو احسن من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان

الاخراج اما ان يكون بعد الدخول في الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا

بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول ؛

لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق الاوضح كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين

قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل حيوان من الحيوان زوجا ذكرا وانثى واحمل فيها اهلك اي اولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان

ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين

باللغة ولما سكت النبي عليه السلام من تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز والتغليب فان اكثر معبود اتهم الباطلة من غير ذوي العقول تغلب جانب الكثرة

ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ان الذين سبقت لهم

لدفع احتمال المجاز لا التخصيص قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق

عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه قول المحققين من

اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل ونحوه من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد

اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في

المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغة الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة كما هو

ذهب اليه ان لفظ الاستثناء في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها فعدل المصنف رح

عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ

فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على

ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص

اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انه قصر للعموم ونقص للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية

فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض بعدم التناول ؛

قوله فالتحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير

ای من حیث انہ یفہم ان المستثنی من صدر الکلام وضعا والاخراج لیس من حیث التناول بل ان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقیقۃ الاخراج غیر مرادۃ علی انہم صرحوا بانہ اخراج ما لولاہ لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وہو غیر مستعمل فی الحدود فالتعریف الذی ذکرتہ اجود ہٖ قالو ہو بیان تغییر لانہ تغییر موجب صدر الکلام اذ لولاہ لشمل الکل ومع ذلک بیان لمعنی الکلام لانہ یبین ان المراد ہو البعض بخلاف النسخ فانہ تغییر محض لمعنی الکلام واختلفوا فی کیفیۃ عملہ ای عمل الاستثناء ففی قولہ لہ علی عشرۃ الا ثلثۃ لا یخلو اما ان اطلق العشرۃ علی السبعۃ ثم قولہ الا ثلثۃ یکون بیانا لہذا کما قال لیس لہ علی ثلثۃ منہا فیکون کالتخصیص بالمستقل ہذا ای فی ان کلا منہما یبین ان الحکم المذکور فی صدر الکلام وارد علی البعض فرادہ والحکم فی البعض الآخر مخالف للحکم فی البعض الاول لا فرق بینہما علی ہذا المذہب الا فی ان الاستثناء کلام غیر مستقل والتخصیص کلام مستقل وعندنا ہذا الفرق ثابت بینہما مع فرق آخر وہو ان الاستثناء لا یثبت حکما مخالفا لحکم الصدر بخلاف التخصیص وفی ہذا المذہب ہو ان العشرۃ یراد بہا السبعۃ الخ ہو ما قال مشائخنا رحمہم اللہ ان الاستثناء عند الشافعی رحمہ اللہ یمنع الحکم بطریق المعارضۃ مثل دلیل الخصوص والمراد بالمعارضۃ انہ یثبت حکما مخالفا لحکم صدر الکلام انما قلت ان مرادہم بالمنع بطریق المعارضۃ ہذا المذہب لانہم ذکروا فی الجواب عنہ ان الالف اسم علم للعدد المعین لا یقع علی غیرہ فلا یحتملہ اذ لا یجوز ان یسمی تسعمائۃ الفا بخلاف دلیل الخصوص لان المشرکین اذا خص منہم نوع کان الاسم واقعا علی الباقی بلا خلل وہذا الکلام نص علی انہ جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرۃ ہو السبعۃ او اطلق العشرۃ علی عشرۃ افراد ثم اخرج ثلثۃ بعد الحکم وہذا تناقض ظاہر وانکار بعد الاقرار ولا اظنہ مذہب احد

عدم الاستثناء واما البیان فبالسطر الثانی انما ان المتکلم اراد البعض وہذا انما ہو فی المذہب الاول لانہ لیس مختارا عندنا وہذا معنی قولہم موجب الکلام لان الاستثناء ہو الثبوت للکل تغیر الی الثبوت للبعض وفیہ بیان ان المراد ثبوت الحکم للبعض وقال فی التقویم ہو تغییر من حیث انہ رفع البعض وبیان من حیث انہ قرر الباقی قولہ واختلفوا فی کیفیۃ عملہ قد یسبق الی الفہم ان فی الاستثناء المتصل تناقضا من حیث ان قولک لزید علی عشرۃ الا ثلثۃ فیہ اثبات الثلثۃ فی ضمن العشرۃ ونفیہا صریحا فاضطروا الی بیان کیفیۃ عمل الاستثناء علی وجہ لا یرد ذلک وحاصل اقوالہم فیہا ثلثۃ الاول ان العشرۃ مجاز عن السبعۃ والا ثلثۃ قرینۃ الثانی ان المراد بعشرۃ معناہا عشرۃ افراد فیتناول السبعۃ والثلثۃ معا ثم اخرج منہا ثلثۃ حتی بقیت سبعۃ ثم اسند الحکم الی العشرۃ المخرج منہا الثلثۃ فلم یقع الاسناد الا علی سبعۃ الثالث ان المجموع اعنی عشرۃ الا ثلثۃ موضوع بازاء سبعۃ حتی کانہ وضع لہا اسمان مفرد ہو سبعۃ ومرکب ہو عشرۃ الا ثلثۃ قولہ مع فرق آخر وہذہ مسئلۃ اختلفوا فیہا ان الاستثناء من الاثبات نفی وبالعکس ام لا فعند الشافعی رحمہ اللہ نفی حتی یکون معنی الا ثلثۃ الا انہا لیست علی وعند ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ لا حتی یکون معناہ عدم الحکم بثبوت ثلثۃ وجعلہا فی حکم المسکوت عنہ لا اثباتا ولا نفیا بخلاف التخصیص بالمستقل فانہ یثبت حکما مخالفا لحکم صدر الکلام اتفاقا قولہ وہذا المذہب ذکر بعض المشائخ ان الاستثناء یعمل عندنا بطریق البیان بمعنی الدلالۃ علی ان البعض غیر ثابت من الاصل حتی کانہ تکلم علی سبعۃ ولم یتکلم بالعشرۃ فی حق لزوم الثلثۃ فالاستثناء تصرف فی الکلام بجعلہ عبارۃ عما وراء المستثنی وعند الشافعی رحمہ اللہ بطریق المعارضۃ بمعنی ان اول الکلام ایقاع للکل لکنہ لا یقع لوجود المعارض وہو الاستثناء الدال علی النفی عن البعض حتی کانہ قال الا ثلثۃ فانہا لیست علی فلا یلزم الثلثۃ للدلیل المعارض لاول الکلام فیکون الاستثناء تصرفا فی الحکم فاجابوا بان الکلام قد سقط حکمہ بطریق المعارضۃ بعد ما انعقد فی نفسہ کما فی التخصیص وقد لا ینعقد حکمہ کما فی طلاق الصبی والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثانی اولی لانہ لو انعقد الکلام فی نفسہ مع انہ لا یوجب العشرۃ بل السبعۃ فقط لزم اثبات ما لیس من محتملات اللفظ اذ السبعۃ لا یصلح مسمی للفظ العشرۃ لا حقیقۃ وہو ظاہر ولا مجازا لان اسم العدد نص فی مدلولہ لا یحتمل غیرہ ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فیکون مردودا ما استدل بہ الشافعی رحمہ اللہ بہذا الجواب علی ان مرادہم بکونہ بطریق المعارضۃ ہو ان المستثنی منہ عبارۃ عن القدر الباقی مجازا والاستثناء قرینۃ علی ما صرح بہ صاحب المفتاح حیث قال

ان استعمال المتکلم العشرۃ فی التسعۃ مجاز والا واحدا قرینۃ المجاز

او اطلق

۳۲۶

اوقبله ثم حكم على الباقي اوطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فتحصل ثلثة مذاهب <u>هذين</u> : اي على المذهبين الاخيرين يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام وبعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون التكلم على السبعة فقط الا على

الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات : الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد : لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة : وعلى المذهب الثاني اكد من هذا : المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي على المذهب الاول يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا بطريق المفهوم وعلى المذهب الاول يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالة على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا : حجته : اي حجة المذهب الاول : ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا : واجماعهم : اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع : على انه من النفي اثبات وبالعكس وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو سبعة قوله حجته واحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بالعشرة كل الما او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني واليضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين في نفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد ورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي رح في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب المصنف الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقريرا الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فيتناوله التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقريرا الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقريرا الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع نحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا التقرير انما يصح على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته والبعض انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا تحقق على المذهبين الاخيرين لحكمين احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى دال على الاستثناء كـ

له قوله غير مشغول آه ... قائل ان يقول ... الصدر ... له قوله ... لا ان البدل والنصب في الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو ما جاءني القوم الا زيد او زيدا ... على مذهب النفي لا يكون موجبا ... صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه لا يلزم ان يثبت مع الفاتحة بجواز اختلال سائر شروطها كان عليهم ان لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء ... فلا ادري ...

فان قيل لو كان المراد البعض لزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا نصفها او التسلسل هذا الدليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته ناظرا الى رده على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية فيكون استثناء الكل من الكل وهو فاسد وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفها بل الجارية المفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذه الحكاية ما اورده

ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا ان التناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو الاستثناء من التناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان التناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل فهم الاستثناء من التناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على المذهب الاول وهو ان العشرة هذا جواب عن قوله ان وجود المتكلم في البعض شائع

لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فيصح مجازا فالاصل عدمه قولهم من الاثبات نفي وبالعكس

مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بالصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وكقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بالطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد فيلزم صحة كل فرد من لا تقبل نفي جواب عن قولهم واجماعهم وقولهم الحكم

على الى على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فبقي المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات

عبارة عن الباقي والحكم الا عليه فهذا لكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه عدم التكلم بل تناول العشرة وثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاقصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وكذا الجواب مع اللامة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ان لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من التناول اي ما تناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء

عبارة عن منع دخول البعض باستثناء صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي من اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره العلامة من التمثيل لا اراد به بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير مستقيم لانه مبني على ما اجاب عن اشكال الغير تقريرا واعتراضا فاعترض بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء النصف من نصفها وهو باطل قطعا فيلزم التسلسل

لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية واجيب بانا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على ما ذكره الامام فيلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب جواب عن الحجة الاولى بانا نقول بان الاستثناء تكلم بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا اما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد البعض اشارة فالاولى ان يقال ولو سلم ان الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل ومنها يصح ان يراد الكل فيكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا به في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثاني بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز بوجوه الاول انهم اجمعوا على انه تخريج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام من ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين تنافيا فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل عن هذا الوجه لان الاجماع الثاني مم ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب الحقيقة وتنافي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه

نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا انه مجاز

ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لاصلوة الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو الصلوة بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا الالان تقديره لاصلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلوكان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة بعموم الصفة على ما دللنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الأخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لايجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد ولا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد الاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائز في حال الا في حال اقترانها بطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بطهور

صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك[1] ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح[2] على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدلائل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصرح مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عليه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر[3] لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك ان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس وقال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لاصلوة الا بطهور لايجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل[4] لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد[5] للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لايحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة[6] مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلا نزاع لاحد في ان من حلف لااكرم رجلا عالما يصير باكرام عالم واحد وامامن حلف لاجالس الارجلا عالما فانما لايحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لااجالس الارجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لايشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لاصلوة سلب كلي بمعنى لاشيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي

حاشیہ متعلقہ صفحہ ٣٢٨

[illegible]

[2] قوله انما يصح على المذهب الاول آه اعترض عليه بان نوع مصادرة على المطلوب اذ حاصله ان الدليل الخصم بانه من المصادرة على المطلوب ١٢

[3] قوله وفيه نظر لان جمهور القائلين آه ابين بان مراده انه لايصح حقيقة الا على المذهب الاول وما نقله من ابن الحاجب وغيره يحمل على قولهم مجاز الاقرار لعدم دخول المستثنى تحت حكم الصدر فلم يكن من النفي ولا من الاثبات الا مجاز وبالجملة

٣٢

فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم بالاصل الذي ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة واوردتم المثال لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد ان احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا واتفقوا على بطلانه قلنا ان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يلزم كون كل صلوة بطهور جائزة وهذا حق لتحقق المستثنى في هذا الصورة وهي في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عامة عندنا والاستثناء من النفي اثبات لا في كليتها لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الاباحة شيء من افراد العالم ومن ضرورته هذا ان يكون اباحة كل عالم فاباحة المجالسة لكل عالم بهذا المعنى ان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور فكل صلوة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا تجيء في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الصلوة انما ليست عن الطهور علة لعدم جوازها فلما كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجواز الاثباتية فتعم بعموم العلة

قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان لك ان تقتل مؤمنا عمدا الا ان تقتل خطأ لانه يوجب ان الشرع يجوز قتل المؤمن خطأ وان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة

وهذا دليل تفردت بايراده

عن الصدر بكل فرد فرد افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى ان لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحالة فانها جائزة كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز لبعض الصلوة بالطهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يؤخذ الفرد ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله والنص لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة السقوط بالمفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز بل يفتقر الى اشياء آخر على انه لو ثبت العلية لم يعتبر بجواز انتفاء الحكم لعدم الشرط

وهذا اقوى دليل على هذا المذهب الشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل ٭ واما كلمة التوحيد جواب عن
قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما ٭ فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالى بالاشارة على الثاني ٭ اي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي فان قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على
الاخير ٭ اي على المذهب الاخير ان العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة فان وجود الاله لما كان ثابتا في
عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان التقدير على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة ٭ وما قيل عليه ٭ اي على المذهب الاخير هذا الدليل ما ذكر ابن الحاجب
على نفي المذهب الاخير بانه لم يعهد في العربية مركب من ثلثة ٭ اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك
ومركبا اعرب في وسطه فيضعف ٭ وليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هذا وضعا كليا اي وضع
النوع اللفظ الذي استثني منه الباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع
التصريفية والنحوية فنفي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في خبر المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن
فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة
الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان
لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل ونحو ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو ابي
عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه ٭ وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا ٭ اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام
ابو زيد ومن تبعهم لم يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف
الكتابة على شيء آخر ٭ قوله هذا اقوى دليل ٭ للخصم بمنع كونه دليلا اذ الاولى لا يتبع مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد يجوز ان يعدل عن
الاصل بقرينة عدم ظهور المبالغة في الاستثناء ومنه ما وجه ان يقرأ قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه
معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام والتقدير الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفه ٭ قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثانية وتقريره ظاهر فان قيل
لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بحجة الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل حيث انه مدلول اللفظ ولزوم
وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الكافر الدهري مسلما بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد
هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد اتفاقا في نحو لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني على الاعم
الاغلب والحكم باسلامه بناء على قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث ٭ قوله ما قيل ٭ دليل ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه
الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا
نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل على تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني
ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها
وبرق نحره واحتمال ذلك اما النقض فهو ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورأيت
ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع ٭٭

ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي رح مالوا في الاستثناء الغير العددي الى الثاني بحكم العرف * اي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي * وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لايقولون به بل

التخصيص من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائل بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعديكرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق و قولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لاينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست بمهجورة في الموضوعات النوعية و اقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها فهو مع ما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعد التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولاخفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه ففي غاية الفساد لان ابن حاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف رح واما الحل فليس بمستقيم لان المقصد دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا نفي بالمقصد لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لايغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا وانما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصد كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصد كما قال الشاعر ثنت سبع واربع وثلث هي حسنت المتيم المشتاق المراد ثنت من عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جزء المائة ونصف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني

اذا جاز اعراب الجزء الاول في الوضع الشخصي عند الاضافة ولم يحك حكاية في المانع عن جواز اعراب الجزء الاول من الاجزاء التي في الوضع بالوضع النوعي ١٢ سعد

قوله فاما ان يراد بالعشرة آه فيه بحث اذ نختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد لكن لا يتعلق الحكم بما قبل اخراج الثلثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثاني بل يتعلق بالمجموع معنى عشرة الا ثلثة بها السبعة فيكون ذلك بالمنع ١٢

شبهوا الاستثناء بالغاية ۔ واعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن في تلويح نكتة التوحيد لا اثبات الا بطريق الاشارة فهمت من فحوى كلامهم فنسبهم الى انه لو كان
ثابتا نسبهم الى الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء لغير العدد على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار قوله لا اله الا الله موجود
والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هو الثالث وانهم شبهوا الاستثناء
بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول الدال على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم
في الاستثناء الغير العدد هو الثاني بحكم العرف ۔ وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص لنفيه منه ولما قال اهل اللغة
انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وحكما بالباقي في الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفي العدد ذهبوا الى الاخير
حتى لو اقر ان له الا مائة فكذا ولم يملك الا ستين الا خمسة فعلى المذهب الثالث هو كقوله لان كان لي فوق المائة فلا يفتقر الى وجود المائة ۔ ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شئ فكانه قال ليس له علي سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون متصلا وجنسه الصيغة قصدا الا ما ثبت بما ضمنا الا انه
في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة
فما يستثنى الا ان تعين لوكالته ۔ ثم استثناؤه يقطع اي الكل لانه يتبعض الوكالة ۔ ويصح عند محمد رح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فتناول الاقرار والانكار
فيصح الاستثناء متصلا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح منفصلا ولو قال غير جائز الانكار فاتفقا على الخلاف
بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رح استثناء الانكار ولا يصح بناء على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار
بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف رح فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكرنا في استثناء الاقرار
بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي ۔

يرجع الثاني الى ما ذهب اليه ذلك خبير عارف وعلى ... البطلان وبيان المذهبين قوله شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى فيما الاثبات
بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة الشيء كالصدر اذ ان حكم الصدر
ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة والحاصل ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المرسل لتقطع بان يقال ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه
بالمعنى ومعه اكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة
وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه
بين العدد وغيره والعام مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه
لا تعلق له باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العدد يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة
الاول انه قول علماء البيان في افادته ما والا القصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد
المستثنى منه ويلزم منه تخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه
الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما
الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث
يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ لا على ما ثبت
حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل
لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد رح بوجهين الاول
ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل

مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك الثاني مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو المنع عن دخول البعض تناوله صدر الكلام في حكمه بالا واخواتها وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ثبت اورده اصحابنا نظيرا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكر فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وهذا النظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون قد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور والمعنى ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فهذا غير مخرج بمعناه المذكور من امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور

صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه لفيدانه اراد بالخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رح وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف رح فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا والحكم يثبت قصدا وصح اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى منه فالاستثناء متصل والانقطاع فلفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هو الالفاظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول باختيار المصنف وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى آخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق

تعريف منقطع
وهو المنع عن دخول البعض ما تناوله في حكمه

٣٣٥

مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وانما بناقيده ولفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم ✤ ✤ ✤

بالتوبة وهذا مبني على ان ليس شرطاً في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك كما هو التحقيق الاولى لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقاً في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفاً فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقاً في الحال واعترض المصـ بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسق بل الذين حكم عليهم بانهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء والمتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل العامل في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشائخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضياً كان او حالاً فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان محط عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ويمنع عدم صحة اخراجهم من الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسوق مع التوبة وكفى به مخصصاً وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه وههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا خفاء في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع حال التوبة منافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم في انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويمكن ان يجاب بان لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا هو مراد فخر الاسلام رح بعدم دخولها التائبين في صدر الكلام ثم لا يرد اعتراض المصـ رح لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم خاصة الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول ح يلزم ان يكون التائب من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد قيل ان الاستثناء منقطع من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى التكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفاً مصدرياً لا اسماً موصولاً وضمير تابوا عائد الى اولئك وبعد التنبيه والتكلف يكون الاستثناء مفرغا متصلاً لا منقطعاً قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخير خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي رح ✤

الاستثناء الجمل المعطوفة کآیة القذف یصرف الی الکل عند الشافعی رح وعندنا الی الاقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الکلام یثبت ضرورة فیتقدر بقدر الحاجة علی انه لا شرکة فی عطف الجمل فی الحکم ففی الاستثناء اولی وصرفه الی الکل فی الجمل المختلفة کآیة

القذف فی غایة البعد لان قوله تعالی فاجلدوا ولا تقبلوا ورد علی سبیل الجزاء بلفظ الطلب ثم واولئک هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار ۃ ای صرف الشافعی رح الاستثناء الی الکل ففی آیة القذف قطع الشافعی رح قوله تعالی ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوا وهم حتی لم یجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئک هم الفاسقون عطفا علی قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الی قوله ولا تقبلوا والی قوله واولئک وقوله لا الی قوله فاجلدوا حتی ان الجلد لا یسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق یسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة فی آیة القذف وهی قوله تعالی ولا تقبلوا وقوله واولئک هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاولین جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضین الی الائمة وجعلنا اولئک مستانفا لانها بطریق الاخبار والاستثناء مصروفا الی اولئک

انه ظاهر فی العود الی الجمیع وذهب بعضهم الی التوقف وبعضهم الی التفصیل ومذهب ابی حنیفة رح انه ظاهر فی العود الی الاخیرة بوجهین الاول ان الجملة الاخیرة قریبة من الاستثناء متصلة منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الی حکمها وان تعلقت به باعتبار ضمیر او اسم اشارة ونحو ذلک فجعل القرب والاتصال دلیلا والانقطاع عما سبق دلیلا آخر بمعنی ان الاخیرة بسبب انقطاعها تصیر بمنزلة حائل بین المستثنی والمستثنی منه کالسکوت من غیر ان یصیر المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا یتحقق الاتصال الذی هو شرط الاستثناء الثانی ان عود الاستثناء الی ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الی واحدة وقد عاد الی الاخیرة بالاتفاق فلا ضرورة فی العود الی غیرها والمصرح اثبت الضرورة من جانب صدر الکلام وذلک انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الکلام ضرورة انه لا بد له من مغیر والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا یتجاوز الی الاکثر ولما کان ههنا مظنة ان یقال الواو للعطف والتشریک فیفید اشتراک الجمل فی الاستثناء اجاب بان العطف لا یفید شرکة الجملة الثانیة فی الحکم علی ما سبق من ان القران فی النظم لا یوجب القران فی الحکم مع ان وضع العاطف للتشریک فی الاعراب لا فی الحکم فلان لا یفید التشریک فی الاستثناء وهو تغییر الکلام لا الحکم اولی **قوله** وصرفه الی الکل الخ نزل بعد اثبات المطالب الی صورة جزئیة وقع فیها النزاع وکثر فیها الکلام وهی آیة القذف المشتملة علی جمل ثلث رهی فاجلدوا ولا تقبلوا واولئک هم الفاسقون واستدل المصرح من مذهب الشافعی رح فی الاحکام علی انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان کونها معطوفة علیها اظهر من ان یخفی وجعل جملة واولئک هم الفاسقون عطفا علی جملة ولا تقبلوا مع انها اسمیة اخباریة ظاهرها الاستیناف بیان لحال القاذفین وحرمتهم غیر صالحة ان یکون جزاء للقذف تتمیما للحد ولا تقبلوا فعلیة طلبیة مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فی القذف بعد التوبة وحکم علیه بعدم الفسق ولم یسقط عنه الجلد فیلزم من ذلک تعلق الاستثناء بالاخیرتین وقطع لا تقبلوا عن الجلد اذ لو کان عطفا علیه لسقط الجلد عن التائب علی ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الی الکل وفیه بحث اذ لا نزاع لاحد فی ان قوله تعالی ولا تقبلوا عطف علی فاجلدوا الا ان الشافعی رح یجعله من تمام الحد بناء علی انه لا یناسب الحد لان الحد فعل یلزم علی الامام اقامته لا حرمة فعل ولا یسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الی الکل عنده لیس بقطعی بل هو ظاهر یعدل عنه عند قیام الدلیل فظهور المسائع مع ان المستثنی هو الذین تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعند وقوع ذلک یسقط الجلد ایضا فیصح صرف الاستثناء الی الکل **قوله** ثم اولئک هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غیر واقعة موقع الجزاء بل هی ازالة لما عسی ان یستبعد من صیرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التی تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر یحتمل الصدق والکذب وربما یکون حسبة یعنی انهم الفاسقون والعاصون بهتک ستر العفة من غیر فائدة حین عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا یجوز ان یکون فی معرض التعلیل لرد الشهادة حتی یکون رد الشهادة بسبب الفسق فیقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف علی الحکم بالواو بل انما تذکر بالفاء کذا قیل وفیه نظر لانه یرد ذلک علی تقدیر جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قیل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف علی الحکم قلنا فلیکن کذلک اذا جعلنا ها فی معرض العلة لرد الشهادة مع انه اقرب ؎

٣٣٧

فصل في بيان التبديل

ومن اقسامه بيان التغيير الشرط وقد مر في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه العبد فيقع البيع على النصف بالف لانه اي الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت منك نصف العبد بالف بد ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا لمحض المدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم الا ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد وذلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا بشرع محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا فلا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا لقوله تعالى ما ننسخ من آية الآية ؛؛

قوله ومن اقسامه بيان التغيير الشرط انما التغيير لانه غير العقد عن ان يصير ايجابا وجب موجبا ... بيان خلافا لكمال ... مكان بمثل عدم الايجاب في المحل بناء على جواز الحكم بالتعليق متراخي الحكم كبيع الخيار ... بالشرط يظهران هذا المثل ... وذهب الامام ... انه بيان تبديل لان مقتضى ... العتق في المحل ... اقرار وفيه ان يكون علة للحكم بنفسه في الشرط تبديل وذلك تبيين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل للتبيين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب قد ذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب لان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد فان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد في الاصل انه شرط من جهة فائدة توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى الآخر ونسخت النحل اي نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدفعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة فذكر الدليل المشتمل للكتاب والسنة قولا وفعلا وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على الوجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور ابطاله لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان الرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع والبطلان بل زوال الظن بما في التعليق في المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن البقاء في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان لمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد في التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما خلاف التعميمه نص سابق غير دال على توقيت بل جاز على الاطلاق الذي يفهم من التابيد ولهذا كان تقتضى المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التابيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية لا ينافي ذلك بل الجواب ان الاخبار ان بشارة موسى وعيسى بالشرع النبي عليه السلام وايجابهما الرجوع اليه لا يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون المرجع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبتدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فيتبدلها ؛

اما النقل ففی التوریة تمسکوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا نقله تواترا ویدعون النقل عن موسى علیه السلام ان لا نسخ لشریعته قلنا هذا الدعوی غیر صحیح لوجود التحریف واما العقل فلانه یوجب کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فیکون حسنا وقبیحا ولانه یوجب البداء والجهل بالعواقب

ولنا ان حل الاخوات فی شریعة آدم علیه السلام وحل الجزء ای حوا له علیه السلام لم ینکره احد ثم نسخ فی غیر شریعته علیه السلام لان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا یقع التعارض بین الدلیلین بل الدلیل الثانی بیان لمدة الحکم الاول التی لم تکن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب لیس بحجة عندنا مشکل لانه یلزم ان لا یکون نص ما فی زمن النبی صلی الله علیه وسلم حجة الا فی وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب ای فی کل صورة علم انه لم یتغیر واما بان النص یدل علی شریعته موجبة قطعا الی زمان نزول الناسخ فبهذا یندفع التعارض المذکور اعلم ان فخر الاسلام رح اجاب عن قولهم انه یوجب کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه لقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا یلزم کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فی حالة واحدة وفی هذا الجواب نظر وهو انه لما کان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب لیس بحجة عند علمائنا فیلزم ان لا یکون نص ما فی زمن حیوة النبی علیه السلام حجة الا فی حالة نزوله ولا یکون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما قیدنا بزمن النبی علیه السلام لان بوفاته علیه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقی الشرائع التی قبض النبی علیه السلام علیها قطعیة موبدة وقد خطر ببالی عن هذا النظر جوابان احدهما ان یلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة ای کل استصحاب یکون عدم التغییر معلوما فلما نزل حکم علی النبی علیه السلام فثبوته بالنص وبقاءه بالاستصحاب وقد علم انه لم ینزل مغیرا ولو نزل لبین النبی علیه السلام ایاه فلما لم یبین علم انه لم ینزل فمثل هذا الاستصحاب یکون حجة وثانیهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص یدل علی شریعته موجبة قطعا الی زمان نزول الناسخ وبهذا یندفع التعارض المذکور وهو کون الشیء مامورا ومنهیا عنه فی زمان واحد لان النص الاول حکمه موقت الی زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم یبق موجب الاول وهذا عین ما ذکرنا فی اول الفصل انه لما کان الشارع عالما بان الحکم الاول موقت الخ فلا یحتاج الی دفع التعارض المذکور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب فی هذا الحکمة بالغة وهی کالاحیاء ثم الاماتة وایضا یمکن حسن الشیء وقبحه فی زمانین

یکون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الی بیت المقدس والوصیة للوالدین کان مطلقا فرفع **قوله** اما النقل القائلون ببطلان نسخ شریعة موسى علیه السلام نقلا تمسکوا بکتابهم وقول نبیهم وادعوا فی کل منهما انه متواترا اما الکتاب فما نقلوا انه فی التوریة تمسکوا بالسبت ای بالعبادة فیه والقیام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بین السبت وغیره واما قول النبی علیه السلام فما نقلوا عن موسى ان هذه شریعة موبدة الی یوم القیمة وفی لفظ الادعاء اشارة الی الجواب هو منع التواتر والوثوق علی کتابهم لما وقع فیه من التحریف واختلاف النسخ وتناقض الاحکام کیف ولم یبق فی زمن بخت نصر من الیهود عدد یکون اخبارهم تواترا او خبر تابید شریعة موسى علیه السلام مما افتراه ابن الراوندی یعارض به دعوی الرسالة من نبینا علیه السلام ولو صح ذلک لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم علی دفع رسالة محمد علیه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسکوا بوجهین الاول انه یوجب کون الشیء مامورا به ومنهیا عنه فیلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانی ان النسخ لا یجوز ان یکون بدون مصلحة لامتناع العبث علی الحکیم تعالی بل یکون لحکمة خفیت اولا نظرت ثانیا وهذا رجوع عن المصلحة الاولی بالاطلاع علی مصلحة اخری فیلزم البداء او الجهل وکلاهما محال علی الله تعالی فالمصنف رح استدل اولا علی ثبوت النسخ بما ینهض حجة علی الیهود وغیرهم وهو نسخ لبعض الاحکام الثابتة فی زمن آدم علیه السلام لکن لا یخفی انه لا یدفع القول بتابید شریعة موسى علیه السلام بدلیل نقلی لا یقال الاحکام المذکورة کانت جائزة بالاباحة الاصلیة دون الادلة الشرعیة فرفعها لا یکون نسخا ولو سلم کانت فی حق امته مخصوصة او کانت موقتة الی ظهور شریعته لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقیید لم ینشأ عن دلیل فلا یعبأ به والاباحة الاصلیة عندنا بالشریعة لان الناس لم یترکوا سدی فی زمن من الازمنة فرفعها یکون نسخا لا محالة واجاب ثانیا عن دلیل القائلین ببطلان النسخ عقلا علی ما ذکره القوم واشار ثالثا الی بطلان دلیلهم الاول بانه لا یمتنع تبدیل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدیل الزمان والاحوال والاشخاص علی ما سبق فی مسئلة الحسن والقبح **قوله** قد خطر ببالی لقائل ان یقول الاعتراض انما هو علی فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب لیس بحجة اصلا فکونه حجة فی صورة ما یکون رجوعا عن مذهبه فلم یتم الجواب

واما المحل فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى ونحوها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبار اعني الامور الماضية والحاضرة والمستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عطف على قوله تابيد في قوله اما ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد ولا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود هو الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل والاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو اي الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل العمل عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاخلاف لا يكون نسخا ولان الاستخلاف لا يكون الا مع تقدير الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا الاشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ قلنا انما قام الغير مقامه حادوا الحرمة الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة

الاول وكذا اتفاق لا بد قبل بان البقاء ويان الخلاف فاقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون رفعا لكلامه لا توجيها قوله واما المحل اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذلك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيدا يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيظهر دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا يسوغ بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا واما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في جملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تقييد الاول بالتابيد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها قوله وذبح ابراهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء او ذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واتفقنا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ ح
فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح بفساد الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها ٭ هذا دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه ٭ اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي وبقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث ٭ اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن
خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب
بالسنة ٭ بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين ٭ اول الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
حقا ٭ بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية ٭ اول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا ٭ نسخ بقوله عليه السلام
الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله ٭ لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث ٭ اذ في الاول فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم

اشتغاله بذلك اقدامه على الذبح وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان
كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر لم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن
من الفعل كما في نسخ الصلوة ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولهذا قال
امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل
ان يمضي من وقت اتصال الامر ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة
وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا تصوموه وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل الذبح للشاة بدلا عن ذبح
الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما يتوجه اليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه
وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه يستلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة
فجوابه ان الاثم كونه نسخا انما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
ثبوتها نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ ح اي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت موبدا بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا
مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضي الله عنه وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب
بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك
وذكر فخر الاسلام رح في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز وكان اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون
ناسخا لها ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي
عليه السلام ولا لظهوره لاستلزامه اجماعهم على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط
صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع
المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا لا يقع فيكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا ٭ ٭ ٭

والی ہذا اشار بقولہ نحو قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ❊ ثم استدل علی فساد الاحتجاج الثانی بقولہ ❊ ولان عمر رضی اللہ عنہ قال ان الرجم کان مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی ❊ فقولہ تعالی فامسکوہن لم ینسخ بقولہ علیہ السلام الثیب بالثیب بل نسخ بالکتاب وہو قولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی فنسخ تلاوتہ وبقی حکمہ ثم لما بین فساد ما تمسک بہ بعض اصحابنا علی جواز نسخ الکتاب بالسنۃ والسنۃ بالکتاب اراد ان یذکر الحجۃ الصحیحۃ علی ہذا المطلوب فقال ❊ والحجۃ انہ علیہ السلام حین کان بمکۃ یصلی الی الکعبۃ وبعد ما قدم الی المدینۃ کان یصلی الی بیت المقدس فالاول ان کان بالکتاب نسخ بالسنۃ والثانی کان بالسنۃ ثم نسخ بالکتاب اعلم انہ علیہ السلام لما کان بمکۃ کان یتوجہ الی الکعبۃ ولا ندری انہ کان بالکتاب او بالسنۃ ثم لما قدم المدینۃ توجہ الی بیت المقدس ستۃ عشر شہرا ولیس ہذا بالکتاب بل بالسنۃ ثم نسخ ہذا بالکتاب وہو قولہ تعالی فول وجہک شطر المسجد الحرام فنسخ السنۃ بالکتاب متیقن بہ واما نسخ الکتاب بالسنۃ ففی ہذہ القضیۃ مشکوک فیہ وحدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ وہو قولہ ❊ وقالت عائشۃ رضی اللہ عنہا ما قبض رسول اللہ علیہ السلام حتی اباح اللہ تعالی لہ من النساء ما شاء فیکون السنۃ ناسخۃ لقولہ تعالی لا یحل لک النساء من بعد ولانہ بعث مبینا فجاز لہ بیان مدۃ حکم الکتاب بوحی غیر متلو ویجوز ان یبین اللہ تعالی بوحی متلو مدۃ حکم ثبت بوحی غیر متلو وقولہ نات بخیر منہا ای فیما یرجع الی مصالح العباد وان سلم ❊ وان سلم ہذا لکنہ انما ینسخ حکمہ لا نظمہ وہما فی الحکم مثلان ❊ ای ان سلم ان المراد الخیریۃ من حیث النظم فالسنۃ لا تنسخ نظم الکتاب فان الاحکام المتعلقۃ بالنظم باقیۃ کما کانت بل تنسخ حکمہ والکتاب والسنۃ فی اثبات الحکم مثلان وان الکتاب یحتاج الی النظم بان نظمہ معجز وتثبت بنظمہ احکام کالقراءۃ فی الصلوۃ ونحوہا ❊ ولیس ذلک من تلقاء نفسہ لقولہ تعالی ان ہو الا وحی یوحی ❊ ای لیس نسخ الکتاب بالسنۃ من تلقاء نفسہ وہذا جواب قولہ قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقاء نفسی ❊ وقولہ علیہ السلام فاعرضوہ علی کتاب اللہ اذا اشکل تاریخہ او لم یکن فی الصحۃ بحیث ینسخ بہ الکتاب ❊

قولہ الی ہذا اشار بقولہ نحو قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالی الایصاء الذی فوض الی العباد قد تولاہ بنفسہ لعلمہ بجہل العباد وعجزہم عن معرفۃ مقادیرہ فصار بیان المواریث کلہا الایصاء وکذا الفاء فی قولہ علیہ السلام ان اللہ اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث مشعر بان ارتفاع وصیۃ الوارث انما ہو بسبب حقہ المیراث کما یقال زارنی فاکرمتہ وقد یقال ان الثابت بآیۃ المواریث وجوب حق بطریق الارث وہو لا ینافی ثبوت حق آخر بطریق آخر فلا یرتفع الوصیۃ الا بالسنۃ وذکر الامام السرخسی رحمہ اللہ ان المنفی بآیۃ المواریث انما ہو وجوب الوصیۃ لا جوازہا والجواز انما انتفی بقولہ علیہ السلام لا وصیۃ لوارث ضرورۃ نفی اصل الوصیۃ لکن لا یخفی ان ہذا ایضا لیس حکما شرعیا بل اباحۃ اصلیۃ والثابت بالکتاب انما ہو الوجوب المرتفع بآیۃ المواریث فلا یکون ہذا من نسخ الکتاب بالسنۃ **قولہ** وکان ہذا مما یتلی فی کتاب اللہ تعالی یعنی ان حکم قولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت قد نسخ بقولہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموہما نکالا من اللہ فہذا منسوخ التلاوۃ دون الحکم وقولہ فامسکوہن بالعکس ومنسوخ التلاوۃ وان لم یکن قرآنا متواترا متلوا مکتوبا فی المصاحف لکنہ یجعل من قسم الکتاب لا السنۃ ولذا قال عمر رضی اللہ عنہ لولا انی اخشی ان یقال زاد عمر فی القرآن ما لیس منہ لکتبت الشیخ والشیخۃ الی آخرہ بحاشیۃ المصحف **قولہ** فنسخ الکتاب متیقن فیہ بحث اذ لا دلیل علی کون التوجہ الی بیت المقدس ثابتا بالسنۃ سوی انہ غیر متلو فی القرآن وہو لا یوجب التیقن کالتوجہ الی الکعبۃ قبل التوجہ الی بیت المقدس فانہ لا یعلم کونہ ثابتا بالکتاب او بالسنۃ مع انہ لا یتلی فی القرآن للقطع بان آیۃ التوجہ الی المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجہ الی بیت المقدس بالمدینۃ فان قیل التوجہ الی بیت المقدس من شرائع من قبلنا وہی ثابتۃ بقولہ تعالی فبہداہم اقتدہ قلنا قد ظہر انتساخہ بالسنۃ حیث کان النبی علیہ السلام یتوجہ بمکۃ الی الکعبۃ **قولہ** وحدیث عائشۃ رض دلیل علی نسخ الکتاب بالسنۃ فیہ بحث لعدم النزاع فی ان الکتاب لا ینسخ بخبر الواحد فکیف یصلح مجرد اخبار الراوی من غیر نقل حدیث فی ذلک علی ان قولہا حتی اباح اللہ تعالی ظاہر فی انہ کان بالکتاب حتی قیل ہو قولہ تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورہن ولما اشار الشیخ ابو الیسر الی ان حرمۃ الزیادۃ علی التسع حکم لا یحتمل النسخ لان قولہ تعالی من بعد بمنزلۃ التابید اذ البعدیۃ المطلقۃ تتناول الابد **قولہ** ولیس ذلک من تلقاء نفسہ فان قلت یجوز

بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نات بخير الاية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور ثم المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا او قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن في زمن الرسول عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط او التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرون ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمة المس والقراءة للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم فعندنا يجوز نسخه على ما يأتي في قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا

يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا او قد يرفعان بحث استطرادي يعني كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا اختفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلهذا احال هذا البحث على غيره قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير مستقل متعلق بالمزيد كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهبت الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان

ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين وشرط كالايمان في الكفارة او بما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في
المعلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا في جميع الاقسام الثلث والثالث اذا لا نقول بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة
اعلم ان في مختصر اصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من هذه
الثلثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة رح فاذا قوله يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم
المخالفة. وعند الشافعي رح لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في
حد القذف خلافا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين الاثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد وا شاهدا
امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير. اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة ركعة
في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد
واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في الاثنين المذكورين
ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة في الفجر لا كالوضوء في الطواف اختاره قول ابي الحسين كرخي
المحصول وهو قول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ذلك الشيء حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا نحو ان كان
عدما اصليا فلا قلنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان لو اجب جزءا واحد الاثنين فترفع حرمة الترك او ما ايجاب شيء زائد فيرفع
وما كان عدما اصليا فلا يتعلق به وثبوته لان الزيادة على النص الا حكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي [illegible] الدليل [illegible] بالزيادة يكون [illegible] التفصيل
المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب ما عليه مؤاخذة فان احد ما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف [illegible] لا يقول به فلا يتصور فيه فانت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على
ابن الحاجب لا علم من حاله وتمحى الاختصار بالسكوت عما هو معلوم [illegible] في حكم المنطوق وثانيهما ان بناء ما جب [illegible] الزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم مثل الاول زيادة
ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث تغيير ثلثة امور بعد التخيير في امرين كالقيم بمد او اعتق ثم لو تقيم سهم او اعتق او اطعم وقد فسر في الحصول
وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل لو فعل على ما كان عليه قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفرض ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة
عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا الرد في احد الامرين الاولين بعد الصوم والاعتاق يكون كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه ان قيل قد فسر في تغيير الاصل على ما ذكره
ابن الحاجب هو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وينبغي ان لا اشكال في المثال الثالث لان
احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين
وهو ان ترك الاولين صح فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة فما اعلم ان المثال الثاني ايضا زيادة عشرين ثمانين فيجب ان تقبل النسخ
عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث ذكره في هذا بل من تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم
استينافه او كان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد
غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين
فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط
الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار رحمه وعبارة الاحكام في معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة لحكم المزيد عليه تغييرا
شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على ما كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان الفعل بعد الزيادة فعل ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم
يكن نسخا وقال ابو عبد الله رحمه الله تعالى بين ان يكون زيادة فالثالث نسخا للتخيير كما ظهر ان ما نقله ابن الحاجب خلاف ذلك **قوله فانه فسر** ...

ترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهبه فلينشرح وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما يكون بثلاثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلاثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه وقد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب ابي الحسين فنص الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين افيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بنبيذ التمر عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامراتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامراتين وبين الشاهد واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا بالعدم الاصلي يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم غيرهما مبنية على عدم الخلف وايضا وجوبهما مبنية على عدم الخلف وايضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ

ثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا

ان يكون على لفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر بهذا التفسير قوله فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بالفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب نهاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في الشخص فتكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف والنص لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامراتين وشاهد مع يمين والتخيير بين المسح والغسل وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين وهو الاصل الذي تعلق به الوجوب ولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين

فرجل

٣٤٦

وقوله تعالى [illegible] فرجل وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ❊ ثم اورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل ❊ والايمان على الرقبة بالقياس ❊ اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل ❊ ويرد ههنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ويمكن ان زيادته هو الوجوب ويمكن ان يجاب بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه ياثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن ان يكون شيئا من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه ياثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما ❊

قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدء محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان سبيل الاستشهاد اليمين لو وجب بهذا التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله فاستشهدوا امر في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل والآية قصد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما ليس عند الله لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رحمه الله بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى ابيح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل قوله ويرد ههنا يعني فان قيل كيف زيد بوجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقيس بالفرضية والوجوب ههنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فلا يزيد تغريب عام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون جائزا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فلم يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونها قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة مع انه لا يلزم النسخ ❊

فیلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التی هی الاصل و هذا سران ابا حنیفة رح جعل فی الصلوة واجبات ولم یجعل تلک فی الوضوء فلله دره ما ادق نظره فی احکام احکام هذه الشریعة الغراء هو الذی اصله ثابت و فرعه فی السماء + فصل فی بیان الضرورة و هو رابعة انواع الاول ما هو فی حکم المنطوق مثل قوله تعم و ورثه ابواه فلامه الثلث یدل علی ان الباقی للاب وکذا النصیب المضارب + ای اذا بین نصیب المضارب ای اذا بین تعین الباقی لرب المال قیاسا واستحسانا + وکذا النصیب رب المال استحسانا للشرکة فی صدر الکلام ای اذا بین تعین الباقی للمضارب استحسانا لا قیاسا لان المضارب انما یستحق الربح بالشرط ولم یوجد بخلاف رب المال فانه یستحق لان الربح نماء ملکه فیکون له حتی اذا فسدت المضاربة یکون کل الربح للمالک وللمضارب اجر عمله هذا هو القیاس واما وجه الاستحسان فمذکور فی المتن + والثانی ما یثبت بدلالة حال المتکلم کسکوت صاحب الشرع عن تغییر امر یعاینه یدل علی حقیقته وکذا السکوت فی موضع الحاجة کسکوت الصحابة رضی الله عنهم عن تقویم منفعة البدن فی ولد المغرور روی ان عمر رضی الله عنه حکم فیمن اشتری جاریة فاستولدها ثم استحقت برد الجاریة علی المستحق ورد قیمة الولد والعقر وکان شاورعلیا واشتهر فی الصحابة رضی الله عنهم ولم یرده احد ولم یقض برد قیمة المنافع ولو کانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت الیه القضیة وطلب منه القضاء بما للمولی علیه + وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لحالها التی توجب الحیاء وکذا النکول جعل بیانا ای جعل اقرار الحال فی الناکل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو الیمین مع القدرة علیها فیدل ذلک الامتناع علی اقراره بالمدعی لانه لا یظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم علیه الا اذا کان محقا فی الامتناع وذلک بان یکون الیمین کاذبة ان حلف والا یکون کاذبة الا ان یکون المدعی محقا فی دعواه + والثالث ما جعل بیانا لضرورة دفع الغرور کالمولی یسکت حین یری عبده یبیع ویشتری یکون اذنا دفعا للغرور عن الناس + وکذا سکوت الشفیع جعل تسلیما لانه ان لم یجعل تسلیما فان امتنع المشتری عن التصرف یکون ذلک ضررا له وان لم یمتنع وتصرف ثم ینقض الشفیع تصرفه تضرر به المشتری ایضا + والرابع ما ثبت لضرورة الکلام نحوله علی مائة درهم ومائة دینار ومائة وقفیز حنطة یکون الآخر بیانا للاول +

قوله فیلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التی هی الاصل الانسب ان یفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومعنی عدم اجزائه کونه غیر کاف فی صحة الصلوة وذلک لان المراد بالاصل فی هذا المقام هو المزید علیه الذی یرفع الزیادة اجزاءه قوله ولم یجعل تلک ای الواجبات بمعنی انه یأثم تارکها فی الوضوء والا فلا خفاء فی ان غسل المرفق ومقدار الربع فی المسح واجب بمعنی اللازم بدلیل ظنی بحیث لا یکفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطیف بتغییر یسیر مع ما فیه من لطف الابهام وذلک لان الامام ابا حنیفة اسم ابیه ثابت کما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محکمة ونتائج فکره عالیة مشهورة کفروع فقهه قوله لا شرکة فی صدر الکلام وهو عقد المضاربة فانه تنصیص علی الشرکة فی الربح وبیان نصیب احد الشریکین فی المال المشترک وبیان لنصیب الآخر فاذا قال علی ان لی نصف الربح فکانه قال ولک الباقی فهو فی حکم المنطوق قوله بدلالة حال المتکلم ای الذی من شانه التکلم فی الحادثة کالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة قوله وکذا السکوت فی موضع الحاجة کان الانسب ان یقدم ذلک ویجعل سکوت صاحب الشرع وسکوت الصحابة وسکوت البکر من امثلته فان الامر الذی یعاینه الشارع لو لم یکن حقا لاحتیج الی تغییره ضرورة ان الشارع لا یسکت عن تغییر الباطل قوله وکذا سکوت البکر البالغة جعل بیانا لحالها التی توجب الحیاء هی الاجازة المنبئة عن الرغبة فی الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سکوت البکر فی النکاح جعل بیانا لحالها التی توجب ذلک ای السکوت وهی ای تلک الحالة هی الحیاء والمقصود ان السکوت جعل بیانا للحیاء عن التکلم بما جعل اما من الرضاء والاجازة وقیل معناه انه جعل بیانا للحال توجب ذلک کونه بیانا وهی الحیاء فجعل سکوتها دلیلا علی ما منع الحیاء من التکلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام فی قوله لحالها لیست صلة للبیان وانما هو تعلیل اذ المعنی جعل السکوت بیانا للرضاء لاجل حال فی البکر توجب السکوت وهی الحیاء عن اظهار الرغبة فی الرجال فعبارة المصرح انه جعل بیانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحیاء وهی الرغبة فی الرجال وکذلک النکول جعل بیانا لثبوت الحق علیه واقرار به لاجل حال فی الناکل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البیان ثبت بدلالة حال المتکلم قوله کالمولی یسکت حین یری عبده یبیع ویشتری یکون اذنا فان قیل یحتمل ان یکون سکوته لفرط الغیظ وعدم الالتفات بناء علی ان العبد محجور شرعا قلنا یترجح جانب الرضی بدلالة العرف والعادة فی ان من لا یرضی بتصرف العبد یظهر النهی ویرد علیه الا ظهران هذا القسم مندرج فی القسم الثانی لانه ثبوت البیان بدلالة حال المتکلم

[illegible]

لیاذن وکذا سکوت الشفیع

بسم ... الحفظ

وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يبينها كما في مائة وثوب مائة وشاة ولنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف لكثرة كما في مائة وعشرة دراهم ونظائره فيحمل على ذلك فيما هو مقدار بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الآخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدراهم والدنانير والقفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدارين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب واما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم بالحقيقة والصواب الركن الثالث في الاجماع

وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي وبعض العلماء قيد والاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من امر الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان الشمس في السماء مثل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يلحق فيها سواء حتى ان انكار احد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق اولا اما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس او بالعقل فكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبي عليه السلام مثلا فان اجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون امرا محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون الا قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعيته

قوله عند الشافعي رحمه الله المائة مجملة يعني لو لم يعطف الدرهم عليها لا يفسرها الان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد قوله ولنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه بعد حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى تشبهن في العرفية وليعد تكرارا وصورة عطف غير العدد والذي يحمل على ذلك اي حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وثوب وعبد فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع نوع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم ما عطف عليه لان موجب الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يكتب الا فيما صح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعني الثلاثة المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا نعم لكن المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف ربما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان والجواب لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط وكذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر اي من المجتهدين في زمان اقل او اكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات

له قوله ان يبيح العطف على التغاير وكذا ... دون تعبير من الاثر والواحد ... ويجب ان يكون الاثر من الدراهم والا كان قوله على رجل مائة درهم ... اذا العطف

ك قوله الا في السلم للضرورة والسلم لا يجوز في مثل العبد ... وصفة ... في مثل الثوب يجوز ... في الكتاب ... ان يكون ... نوع ...

كه قوله الركن الثالث في الاجماع

وهو في اللغة العزم والاتفاق ... الاجماع ... باب في ...

٣٤٨

والبحث ههنا فی امور الاول فی رکنه وهو الاتفاق ثم العزیمة فیه ان یثبت ذلک اما بالتکلم منهم او بعملهم به والرخصة ان یتکلم البعض او یعمل به ویسکت الباقون بعد بلوغ ذلک الیهم ومضی مدة التامل وعندنا یثبت بالسکوت لان عمر رضی الله عنه شاور الصحابة رضی الله عنهم فی مال فضل عنده وعلی رضی الله عنه ساکت حتی ساله فروی حدیثا فی قسمة الفضل الماشاورهم عمر رضی الله عنه یعنی فی ذلک اشار بعض الصحابة رضی الله عنهم بتاخیر القسمة والامساک الی وقت الحاجة وعلی رضی الله عنه ساکت حتی ساله فقال اری ان تقسمه بین المسلمین وروی فی ذلک حدیثا فعمل عمر بذلک فلم یجعل سکوته دلیل الموافقة حتی شافهه وجوز علی رضی الله عنه السکوت مع ان الحق عنده خلافه وشاورهم فی اسقاط الجنین فاشاروا بان لا غرم فعلی رضی الله عنه ساکت فلما ساله قال اری علیک الغرة فلم یجعل سکوته تسلیما + وروی ان عمر رضی الله عنه ضرب امراة بجنایة فاسقطت الجنین فشاور الصحابة رضی الله تعالی عنهم فقالوا لا شیء علیک انما انت مؤدب ما اردت الا خیرا وعلی رضی الله عنه ساکت فلما ساله قال اری علیک الغرة + ولانه قد یکون للمهابة کما قیل لابن عباس رضی الله عنهما ما منعک ان تخبر عمر رضی الله عنه بقولک فی العول فقال درته + وذکر الامام سراج الدین فی شرحه للفرائض ان العول ثابت علی قول عامة الصحابة رضی الله عنهم باطل عند ابن عباس رضی الله عنه وهو یدخل النقص علی البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسالة من ستة تعول الی ثمانیة وعند ابن عباس رضی الله عنه للزوج نصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقی وهذه اول حادثة وقعت فی زمن عمر رضی الله عنه فاشار العباس رضی الله عنه الیه ان یقسم المال علی سهامهم فقبلوا منه ولم ینکره احد وکان ابنه صبیا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذی احصی رمل عالج عددا لم یجعل فی المال نصفین وثلثا فقیل هلا قلت ذلک فی عهد عمر رضی الله عنه قال کنت صبیا وکان عمر رجلا مهیبا فهبته + وقد یکون للتامل غیرها + ای یکون السکوت للتامل وغیره من الاسباب المانعة للاظهار + ولنا ان شرط التکلم من الکل متعسر غیر معتاد والمعتاد ان یتولی الکبار الفتوی ویسلم سائرهم و لما کان الحکم عنده مخالفا فالسکوت حرام فی الصحابة لاتهمهم بذلک اما سکوت علی رضی الله عنه فمحمول علی ان ما افتوا به من امساک المال ای مال فضل عنده + وعدم الغرم علیه + ای فی مسئلة الاسقاط + کان حسنا الا ان تعجیل اداء الصدقة والتزام الغرم صیانة عن القیل والقال ورعایة لحسن الثناء والعدل کان احسن وبعد التسلیم + ای بعد تسلیم ان ما افتوا به لم یکن حسنا وکان خطاء فالسکوت بشرط الصیانة عن الفوت جائز وذلک الی آخر المجلس تعظیما للفتیا وحدیث الدرة غیر صحیح لان الخلاف والمناظرة بینهم فی مسئلة العول اشهر من ان یخفی علی عمر وکان عمر الین للحق وان صح فیحمل علی انه اعتذر عن الکف عن المناظرة معه لا عن بیان مذهبه + فان الواجب علیه ان یبین مذهبه وما هو حق عنده لئلا یکون شیطانا اخرس بسکوته عن الحق لکن المناظرة غیر واجبة علیه وکان ابن عباس انما اعتذر عن الکف عن المناظرة التی لم یکن واجبة علیه + ولما شرطنا مضی مدة التامل لم یرد الشبهة التی ذکرت + وهی ان السکوت قد یکون للتامل + ومسئلة اذا اختلف الصحابة فی قولین یکون اجماعا علی نفی قول ثالث عندنا واما فی غیر الصحابة فکذا عند البعض من مشائخنا وعند بعضهم خص ذلک بالصحابة اذ لا یجوز ان یظن بهم الجهل اصلا + نظیره انهم اختلفوا فی عدة حامل توفی عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلین وعند البعض بوضع الحمل فالاکتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی الجد مع الاخوة فعند البعض کل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی علة الربوا فعندنا العلة هی القدر مع الجنس وعند الشافعی رحمه الله الطعم مع الجنس وعند مالک رحمه الله الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غیر ذلک قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی الزوج مع الابوین والزوجة مع الابوین فعند البعض للام ثلث الکل فی المسئلتین وعند البعض ثلث الباقی بعد فرض احد الزوجین فی المسئلتین فالقول بثلث الکل فی احدهما وثلث الباقی فی الاخری قول ثالث لم یقل به احد واختلفوا فی فسخ النکاح ؛

والمطلق ابن الحاجب وغیره الامر لیعم الشرعی وغیره حتی یجب اتباع اجماع اهل المجتهدین فی امر الحروف ونحوها ورد علیه ان تارک الاتباع ان اثم فهو امر شرعی والا فلا معنی للوجوب والمصنف رحمه الله خصه بالشرعی زعما منه انه لا فائدة للاجماع فی الامور الدنیویة والدینیة الغیر الشرعیة وفیما ذکره من البیان نظر لان العقلی قد یکون ظنیا فبالاجماع یصیر قطعیا کما فی تفضیل الصحابة وکثیر من الاعتقادیات والغیر الحسی لا استقباله قد یکون مما لم یصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من النصوص فیفید الاجماع قطعیته قوله والبحث ههنا فی امور رکنه واهلیته وشرطه وحکمه وسببه اعنی السند والناقل وعلی هذا کان المناسب ان یکون الاول رکنه الا انه اراد بالبحث المعنی الجنسی فکانه قال والایجاب ههنا فی امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فی رکنه قوله ضرب امراة بجنایة روی ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضی الله عنه انها تجالس الرجال وتحلو بهم فاشخص الیها یمنعها من ذلک فاملصت من هیبته ای ازلقت الجنین واسقطته قوله وقد یکون ای

۳۴۹

فقیل
یتهمون
فالسکوت

بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب وكل بعدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي رح العكس فالقول بالنقض بالخروج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب احد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسألة يلزم ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود رضي الله عنه الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وابو حنيفة رح وافقه في ذلك ثم لم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا

سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد الحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يرفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يرفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل بان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينقض الطهارة كل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينقض شيء منهما **قوله** وقال بعض المتأخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسألة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل لبعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يعلم الزام الخصم بان يقرره من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ليس مما به محصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول بالثالث لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل الا ترى انه لو ثبت احد الشموليين بالاجماع في مسألة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد صرح بصدق انه لا شيء من الشموليين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الباب انه ذكر مثاله بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر فلذا انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد

اما عند ابن مسعود فلثبوت الثانی واما عند غیره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثیر فان المجتهدین وافقوا البعض الصحابة فی مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض فی مسئلة اخری اقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فی المناظرات وابطاله علی الوجه الذی نقلته عن بعض المتاخرین لیس بحق بل الحق فی ذلك والله اعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم یكون مقبولا فی هذا الغرض كما یقال فی الوجوب فی الحلی ان الوجوب فی الضمار لا یخلو من ان یكون ثابتا او لا فان كان یكون ثابتا فی الحلی قیاسا وان لم یكن ثابتا فی الضمار یكون ثابتا فی الحلی اذ لو لم یثبت فی الحلی یلزم العدم فی الضمار مع العدم فی الحلی وهذا منتف اجماعا فهذا لا یفید حقیة الوجوب فی الحلی لكن یفید نفی ما قال الشافعی رح فانه لو لم یثبت الوجوب فی الحلی یلزم العدمان وهو منتف عند الشافعی رح اما ان لم یكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصیل الذی اختاره بعض المتاخرین وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیه لم یجز احداثه كلام غیر مفید لانه لا خفاء فی ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا علیه كان مردودا والخصم یسلم هذا المعنی لكن یدعی ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا علیه فی جمیع الصور اما فی مسئلة واحدة كما فی مسئلة العدة وحرمان الجد واما فی مجموع المسئلتین فهی مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوین احد الشمولین ثابت وهو ثلث الكل فی كلیهما او ثلث الباقی فی كلیهما فالقول بثلث الكل فی احدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا فی الفسخ بالعیوب وفی مسئلة الخارج من غیر السبیلین احد الطهارتین واجبة اجماعا فالقول بان لا شیء منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فی الحلی والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان فی تمیز صورة یلزم فیها ابطال الاجماع عن صورة لا یلزم فیها ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولین ان كانا یشتركان فی امر هو فی الحقیقة واحد وهو من الاحكام الشرعیة فیكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فیه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فلمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولین یشتركان فی ان العدة لا تنقضی بالاشهر وحدها وان الجد لا یحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعی ؞

بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفریقین علی عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلی عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا یخفی ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فی العلیة كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم یقع اتفاق الاقوال الثلثة الا علی اعتبار الجنس فی العلیة **قوله** اما عند ابن مسعود رحمه الله داخل فی خبر قوله لم یقل به احد یعنی لا قائل بان المجموع والمركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحجوم منتف باجماع ابن مسعود وغیره اما عنده فلان الجزء الثانی اعنی انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غیره فلان الجزء الاول اعنی كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها ابعد الاجلین والمركب ینتفی بانتفاء احد جزئیه **قوله** فی الضمار وهو المال الغائب الذی لا یرجی فان رجی فلیس بضمار وقیل هو ما لا ینتفع به من الاموال **قوله** فلا بد من ضابط تقریر كلامه ان القولین السابقین ان اشتركا فی امر واحد هو حكم شرعی فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم یشتركا فی ذلك بان لا یكون المشترك فیه واحدا ما بالحقیقة او كان واحدا لكن لا یكون حكما شرعیا فاحداث القول الثالث لا یكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر فی ان ای موضع یشترك فیه القولان فی حكم واحد شرعی وای موضع لا یشتركان فیه فی ذلك فنقول المختلف فیه بین الاولین قد یكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد یكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان یكون المختلف فیه حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد یظهر اشتراكهما فی حكم واحد شرعی فیبطل الثالث كما فی مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد یظهر عدم اشتراكهما فی ذلك كما فی مسئلة الربوا فلا یبطل الثالث وقد یكونان بحیث یمكن ان یستخرج منهما اشتراك فی حكم واحد شرعی وافتراق بین امرین ح ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فی مسئلة ذات الزوجین فان القولین یشتركان فی اثبات نسب الولد من احدهما وفی ان الثبوت من احدهما ینافی الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعنی ثبوت النسب منهما جمیعا او بشمول العدم اعنی عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم یكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فی المسئلة الخارج من السبیلین حیث اتفق القولان ؞

قوله وقیل الثانی من قوله لم یقل به احد ... ما لا ینتفع به من الاموال من الاضمار وهو التغییب والاخفاء ... الثانی من قولهم بئر ضمار وهو الذی یكون فیه الماء الكثیر ولكن لا ینتفع به ١٢

واما مسئلة الربوا فعلية القدر مع الجنس والطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي نعم يحتمل مفهوم احد الامرين واما الاتحاد بالاعتبار فقد لا يكون مرجوعاً في الحقيقة بل في احد عنيا روبوكان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب الثابت بالسبيلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بانه لا شيء من التطهير خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب يكون مخالفا للاجماع ولو ثبت الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فالقول بالافتراق هنا ليس حكما شرعيا اي لم يحكم الشرع بان المسافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبر بان امرأة زوجها الغائب حتى تزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا ثبت النسب من الزوج الاول وعند الشافعي رح من الآخر فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فلان يكون انتفاء بعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض بالعكس فذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة رح في مسئلة المس والقول الشافعي رح في مسئلة الخروج وليس في شيء منها مخالفة الاجماع ولو قيل انه كان حكما واحدا كالقول بالانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رح وعكسه قول الشافعي رح فهما لا يشتركان في امر واحد ولو قيل احد الافتراقين يشترك فيه عدم ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر بالبال ان يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا الا ان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة رح يكون مخطيا في الخروج مصيبا في الامر والشافعي رح يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا في الآخر واما ان يكون اثباته عند البعض بالوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

على وجوب التطهير يعني الوضوء وغسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوبهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما للابطال بالاجماع ليس على اطلاقه وانما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور على اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة معينة او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا ويجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني فتبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالآخر وليست هي انه اذا سبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على ان لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع **قوله** وتوجيه الكلام بعني لو عبر تركيب جمع المكلفين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال ...

واما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين فى حكم واحد شرعى فح يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد ولاية اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعى رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان فى حكم شرعى وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعى بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة فى ان للام ثلث الكل او ثلث الباقى لم يعهد حكما شرعيا وكذا فى العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود فى احدهما مع العدم فى الآخر وعند البعض الوجود فى كليهما او العدم فى كليهما كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة عند الشافعى رح وجوازكليهما عند ابى حنيفة رح فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثانى يفيد الملك عند ابى حنيفة رح دون الاول وعند الشافعى رح كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادته الملك او افادة الملاقيح للبيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق فى هذه المسئلة واما الثانى ففى اهلية من ينعقد به الاجماع وهى لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها ليس هو من الامة على الاطلاق وقد سقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجنون اعلم ان البدعة لا تخلو عن احد الامرين اما تعصب او سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتى الماجن هو الذى يعلم الناس الحيل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراى كنقل القران وامهات الشرائع داخلون فى الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اى سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثانى اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القران وامهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقى مخالف واحد

ذالك المخالف او مخالف آخر فى احد خبر

الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابى حنيفة رح والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعى رح فهذان لا يشتركان فى امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعنى انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعى فان قيل ينبغى ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعى هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذى يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف فى بطلان الصلوة انما الخلاف فى جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير فى العلة قوله واما الاجماع المركب فاعم من هذا اى مما يسمى بعدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو اى صاحب البدعة الذى يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة رح صاحب البدعة لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهود بها يقبل لا يعتد بقوله فيما لم يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه اذا كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب

لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه وليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر منكر الاجماع بل لا يكون لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية فما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من الامة لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة رضي الله عنهم والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي رحمه الله يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا ومنها شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة رضي الله عنهم فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف انما يعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل النص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكره اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان اراد تضليل الصحابة بالمعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة رضي الله عنهم اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بالشرائط لا يكون احد منهم ضالا ولا مخطيا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بالشرائط فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم وهو ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه

قوله لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه ينفذ فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل بناء على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا بعينه وقيل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بان مراده فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرف مدة الحكم وتبدل المصلحة

قوله وقيل الخ اي ان ذهب الاكثر الى انعقاد الاجماع لكنه ليس بقطعي لان خبر الواحد ان كان عند من يعلم الاجماع فيكون ظنيا فكان نسبة ثابتة لا يكفر جاحده ولا ينفك مسئلة من المسئلة بين الاحد من السنن ... ...

... قوله الاجماع ... قوله واجيب ... ان ... ...

وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الخ فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بالكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة + اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال به انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم لانه لو كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف وهو الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب لمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد ولا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته اذ القياس ايضا مستند الى نص ويلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه مما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله ونبوة موسى عم لا يعد اتباع اليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في صحة العطف تغائر المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة

ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه السلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه المغايرة كافية لصحة العطف كقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم ولانه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا فاذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم

او من حمله على التكرار واما المفسرين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به النبي صلى الله عليه وسلم هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال على تقدير كونه غير ما اتى به الرسول عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم في الوعيد لان علة اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه لم يتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عليه السلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين سبيل ما يصدق عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى بانتفاء الكذب والميل الى جانب الباطل والاصرار في انها ليست بثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق فيتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليتأهلوا بحكم الحكيم الخبير للشهادة على الناس

وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والشجاعة والعفة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة وتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق في ما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشرع يحجر والعقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن + هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق او الشوق الى النظر في العواقب والتميز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب اللذة من المآكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلثة وما سوى ذلك فانما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة ففي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال القوة الفكرية بالارادة فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور وهي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة ففي انقياد البهيمية الناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة ليسلم عن استعبادها اياها واستخدام للذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ورفع الفساد المتوقع من استيلائها وشرط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بالوصول

357

القوم لثلثان اي جعلوه في وسطهم فكان العز على القلب لان المحترش على هذا الطرفان ١٢ قول المص وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وجه الاستدلال ان عموم النص ينفي جميع وجوه الضلال والخطاء وضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما اجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته

واما خبره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة عليه ان دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فان ما ذكر من نحو الآي فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح وهذا النوع يجب ان يكون يقينيا لانها هي المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم اتفقوا على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك لقدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به اذا لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بداهة او كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء عليهم السلام والحكماء والعقلاء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاق لا يكثر ولولا ذلك لزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لا محالة فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما شاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقد الناس انه حسن او قبيح عند الله تعالى فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم ينهوا فوا ان لعنتهم على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا انه حسن لتبدده وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد صلى الله عليه وسلم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم بقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة ✤✤

الفارس الى الصيد والسبع الى اللحم والبهيمة الى العلف والابلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما خبره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد وبعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع المتمسكين بالاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر يجب لراي والاجتهاد ولا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من اخبار الآحاد قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر الواحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذ كر تذكر المص رح ما نسخ له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ✤

والیضا قولہ تعم فلولا نفر من کل فرقۃ منہم طائفۃ الآیۃ یدل علی وجوب اتباع کل قوم طائفۃ من المتفقہۃ فان اتفق الطوائف علی حکم لم یوجد فیہ وحی صریح وامروا قومہم بہ یجب قبولہ فاتفاقہم صار بینۃ علی الحکم فلا یجوز المخالفۃ بعد ذلک لما ذکرنا والیضا قولہ تعالی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فاولوا الامر ان کانوا ہم المجتہدین فاذا اتفقوا علی امر لم یوجد فیہ صریح الوحی یجب اطاعتہم وان کانوا ہم الحکام فان لم یکونوا مجتہدین ولم یعلموا الحکم المذکور یجب علیہم الرسول من اہل العلم والاجتہاد ولقولہ تعالی فاسألوا اہل الذکر ان کنتم لا تعلمون فاذا سألوہم واتفقوا علی الجواب یجب القبول والا لم یکن فی السوال فائدۃ فیجب علی الناس الاطاعۃ فی ذلک العصر وکذا بعدہ لما مر والیضا قولہ تعالی وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہداہم یدل علی انہ لا یلقی فی قلوب قوم ہم العلماء المہدیون خلاف الحق لکونہ ضلالا لقولہ تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال والیضا قولہ تعالی ونفس وما سوٰہا فالہمہا فجورہا وتقوٰہا قد افلح من زکٰہا وقد خاب من دسہا یدل علی ان النفس المزکاۃ یلہمہا اللہ الخیر والشر لا سیما عند الاجتماع والنفس المزکاۃ ہی المشرفۃ بالعلم والعمل ؀

ان اللہ تعالی حکم بکمال دین الاسلام فیجب ان لا یکون شئ من احکامہ مہملا ولا شک ان کثیرا من الحوادث مما لم یتبین بصریح الوحی فیجب ان یکون مندرجا تحت الوحی بحیث لا یعیل الیہ کل واحد وح اما ان لا یمکن للامۃ استنباطہ وہو باطل اذ لا فائدۃ فی الادراج او یمکن لغیر المجتہدین منہم خاصۃ وہو ایضا باطل ظاہر فتعین استنباطہ للمجتہدین وح اما ان یستنبطہ قطعا ویقینا کل مجتہد وہو باطل لما بینہم من الاختلاف او جمیع المجتہدین الی یوم القیام وہو ایضا باطل لعدم الفائدۃ فتعین استنباط جمع من المجتہدین ولا دلالۃ علی تعیین عدد معین من الاعصار فیجب ان یعتبر عصر واحد وح لا ترجیح للبعض علی البعض اعتبار جمیع المجتہدین فی عصر واحد وح یکون اتفاقہم بیانا للحکم وبینۃ علیہ فیجب اتباعہ للادلۃ الدالۃ علی وجوب اتباع البینۃ ہذا غایۃ ہذا الکلام وللقائل ان یقول وجوب الاتباع لا یستلزم القطع والیضا ما ذکر لا یدل علی حجیۃ اجماع مجتہدی کل عصر لجواز ان یکون الحکم المندرج فی الموحی مما یطلع علیہ واحد او جماعۃ من المجتہدین فی عصر آخر قبلہ او بعدہ والیضا اکمال الدین ہو التنصیص علی قواعد العقائد والتوقف علی اصول الشرائع وقوانین الاجتہاد لا ارتواع کل حکم کل حادثۃ فی القرآن والمتم رح جعل القضایا المتفق علیہا نوعین احدہما ما اتفق علیہ جمیع الناس والثانی ما اتفق علیہ المجتہدون من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر وظاہر انہا لا تنحصر فی ذلک لان ما لم یتفق علیہا جمیع الناس بل البعض اقسام کثیرۃ لا تدخل تحت الحصر ثم ذکر فی النوع الاول تطویلا وتفصیلا لا دخل لہ فی المقصر الا بیان ان ما اتفق علیہا المجتہدون فی عصر یجب علی اہل ذلک العصر قبولہ کما ان المتفق علیہا بین الجمیع یجب قبولہا وثبوتہا فی نفس الامر بمنزلۃ المتواترات والمجربات قولہ والیضا قولہ تعالی فلولا نفر من کل الآیۃ لقائل ان یقول ہذا لا یفید الا کون ما اتفق علیہ طوائف الفقہاء حجۃ علی غیر الفقہاء والکلام فی کونہ حجۃ علی المجتہدین حتی لا یسعہم مخالفتہ والیضا وجوب العمل لا یستلزم القطع وکذا الکلام فی قولہ تعالی اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم علی انہ لو صح ما ذکرہ لزم ان یکون قول مجتہد واحد فی عصر لا مجتہد فیہ غیرہ حجۃ قطعیۃ لکونہ بینۃ علی الحکم فی ذلک العصر قولہ والیضا قولہ تعالی وما کان اللہ لیضل قوما بعد اذ ہداہم الآیۃ لقائل ان یقول المراد عدم الاضلال الالجاء الی الکفر بعد الہدایۃ الی الایمان اذ کثیرا ما یقع الخطاء لجماعات العلماء والیضا ہذا لا ینفی وقوع الضلال والذہاب الی غیر الحق من النفس ومن الشیطان وانما ینفی وقوع الضلال من اللہ تعالی والیضا لو اجری علی ظاہرہ لزم ان لا یخطأ جماعۃ من العلماء قط ولا دلالۃ علی تعیین جمیع المجتہدین من عصر قولہ والیضا قولہ تعالی ونفس وما سوٰہا الآیۃ الواو للقسم ومعنی تنکیر نفس التکثیر وقیل المراد نفس آدم ومعنی الہام الفجور والتقوی افہامہما وتعریف حالہما والتمکین من الاتیان بہما ومعنی تزکیتہا انماؤہا بالعلم والعمل ومعنی تدسیتہا نقصہا واخفاؤہا بالجہالۃ والفسوق ولیس معنی الہام الفجور والتقوی ان یعلم کل خیر وشر ولا اختصاص لذلک بالنفس المزکاۃ فکیف بجمیع المجتہدین من امۃ محمد فی عصر والعجب من المص رح کیف رد استدلالات القوم بانہا لیست قطعیۃ الدلالۃ علی کون الاجماع حجۃ قطعیۃ ردہ مما سنح لہ مالا دلالۃ فیہ علی المط بوجہ من الوجوہ والحاق ہذہ الوجوہ بالکتاب مما اتفق لہ فی اخر عہدہ

وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد حصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون الى غاية الكثرة بحيث لا يمكن توافقهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور ويبقى الدليل الذي سواه فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي يدل على انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول انه بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فما ذكرتم يدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني والله اعلم ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة نصا ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الخامس فهو السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس خلافا لبعضهم لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا ولكونه حجة ليس من قبل الدليل بل لعينه كرامة لهذه الامة

ولا يوجد في النسخ القديمة قد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحدة وذلك مع انه خلاف الظاهر كما لا يخفى مستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء الاستدلال جيد لان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والظاهر قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع توافقهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او العترة اجاب بان ما ذكروا من كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ما ذكرتم على مطلوبنا الا ان يسلم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله اما الخامس يعني السند والناقل جميعا في بحث واحد لانهما سببان فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء فيمتنع اجماع الامة على الخطاء ولان اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث والنظر الى القطع وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهبت الشيعة وداؤد الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة السرخسي ان المذكور بين مشائخنا القول بان يكون قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزه الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينبني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على البطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا لضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي

متعلقه صفحه ۳۴۳ سطر ...

قوله ... ان ... الحسب من الادان ... المنفى الاثبات ...

ان الاستثناء من النفى ... بالاعرب بالاعراب ...

الاعتراف ... ان النفى ... الاثبات ...

بجرد وجود ... ان الكلام ... ان ...

[illegible]

فقابل ... سنة ... في كل يوم الجمعة ... شوال ...

قوله

صفحه

منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشئ فلا يكون غيرا لان الغيرين هما موجودان الذان جاز انفكاكهما في حيز او عدم وما ليس بشئ ليس بموجود فلم يناسبه الجواب كما لا يخفى ١٢ قوله اعني المعلوم يلزم عليه استعمال العرض العام في التعريف

٣٦٢

ود الناقل خبا ذكرنا في تشكل ستة الركن الرابع في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا يدرك بمجرد اللغة ✤ اے اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا ولا يشعر بعدم بقائه في الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل هي ان لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل والمراد ههنا ان لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن الا ان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب باتفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لو وقع لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شئ من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت ثم قوله ثم الناقل نقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدليل المذكور وقال الامام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرعية هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من تمسك به في حق العمل واستدلال بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى به وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة فالمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم الاصل مثل حكمه في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما اشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل يبتني عليه غيره والفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية قوله بل تشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ متجاوزا عن الشئ وتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح القيـ[ـاس]

بعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس التعدية حكمه فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هو لتثبيت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس التعدية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء فالمراد ان الشيء الذي يتقوم به القياس هو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية هو اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل هذا المعنى ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا فهذا احسن من جعل القياس نفس التعدية واثبات الحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان تكون خارجة عن المعلول فجعله اثبات الحكم في الفرع

ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا فيثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة قلنا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فالمراد بهذا ما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس ليس مثبتا للحكم ابتداء لان المثبت للحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه وبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

مجاز او متقول ثم امر الاعتبار الى هذا الاعتبار لعدم تغير التعدية باثبات مثل الحكم على اسبق هو الاولى الا اعتدا اعن تمسك تقييد المتحد بانه لا يمكن التعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالمبرع فذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا الحطاء اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله بعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس جعل ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص جعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وهذا صريح ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب المصنف الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويحصل وهذا تحميل وجهين احدهما ان الركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل وهو الوصف الجامع واما الحكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة لما الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثرا له واجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له اذ ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله وهذا احسن من جعل القياس التعدية هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى بخبر او بالنص لانه مبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي والادلة ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا ما رجع ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى من ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله اصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير الا في الاحكام الشرعية الا في غيرها من العقليات ثم الاصول الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام او الامتناع سمعا واليه ذهب داؤد الاصفهاني واكثر الشيعة والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون ان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع الاصل في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لذاته ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لان الشارع لا يخلو الواقعة من الاحكام ونصوص الشارع لا تفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها باسرها ثم الجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النظام الى الثاني اي انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل

ان کان المراد بالکتاب اللوح المحفوظ فلا التمسک سالم ح وان کان المراد القرآن فالتمسک به کما ذکرنا فی قوله تبیانا لکل شیء وقوله علیه السلام فقاسوا ما لم یکن بما قد کان فضلوا واضلوا الحدیث کذا لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیما حتی کثرت فیهم اولاد السبایا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممکن فلا ضرورة الیه قال الله تعالی قل لا اجد الآیة ای وجدنا الی العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلیة وانما وجدنا الیه بقوله تعالی قل لا اجد فیما اوحی الی محرما علی طاعم یطعمه الا ان یکون میتة او دما مسفوحا الآیة فکل ما لا یوجد فی کتاب الله تعالی محرما لا یکون محرما بل یکون باقیا علی الاباحة الاصلیة ولان الحکم حق الشارع وهو قادر علی البیان القطعی فلم یجز اثباته بما فیه شبهة وهو لتعرف الضمیر یرجع الی الاثبات المذکور ای اثبات الحکم فی حقه تعالی ولانه طاعة الله تعالی ای الحکم الشرعی طاعة الله تعالی والمراد بالحکم هنا المحکوم به ولا مدخل للعقل فی درکها کالمقدرات مثل اعداد الرکعات وسائر المقادیر الشرعیة عبادات التی لا مدخل للعقل فی درکها بخلاف امر الحرب وقیم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا یمکن فیها وهی من حقوق العباد وهی تدرک بالرأی العقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب سوال مقدر وهو ان هذه الاشیاء یصح فیها القیاس والعمل بالرأی اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحکام بالقیاس فاجاب بالفرق المذکور وکذا امر القبلة ای یدرک بالحس والعقل اما بالسفر او بمحاذاة الکواکب ونحوهما والاعتبار محمول علی الاتعاظ بالقرون الخالیة اعلم ان النص المتمسک به لاثبات القیاس هو قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ یدل علیه سیاق الآیة وقوله تعالی وتنازعتم فی الامر محمول علی الحرب ای ان یتمسک به احد علی صحة العمل بالرأی فی الاحکام الشرعیة نقول انه محمول علی امر الحرب ولنا قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار والاعتبار رد الشیء الی نظیره والعبرة لعموم اللفظ

بالعقل وقیل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقیل بدلیل ظنی وقیل بالقطعی وبه یشیر کلام المص رح حیث یستدل علیه بدلالة نص الکتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع

قوله ان کان المراد بالکتاب اللوح المحفوظ عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما هو لوح من درة بیضاء طوله ما بین السماء والارض وعرضه ما بین المشرق والمغرب وعند الحکماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الکائنات علی ما هی علیه منه ینطبع العلوم فی عقول الناس ح وقیل هو علم الله تعالی وعلی هذا الاستدلال ولو کان المراد بالکتاب المبین هو القرآن فلا استدلال الیه علی القراءة المشهورة لان قوله تعالی ولا حبة فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس مجرور معطوف علی ورقة فی قوله ما تسقط من ورقة الا یعلمها ای ما تسقط من رطب ولا یابس فسره ابن عباس رضی الله تعالی عنهما بنبت وغیر منبت ولا معنی ح للتعمیم المراد فی شیء ولو سلم ما ترک فلان من رطب ولا یابس الا جمعه اوجملت قراءة الرفع علی الابتداء دون العطف علی محل من ورقة لکان فیه تمسک یحتاج الی ما ذکر من الجواب وهو ان کل شیء فرض فهو کائن فی القرآن معنی وان لم یکن فیه لفظا علی ما ذکره فی قوله تبیانا لکل شیء فحکم المقیس مذکور فیه معنی وهذا ایضا فی کون القیاس مظهرا علی انه لو صح تمسکهم لزم ان لا یکون غیر القرآن حجة فان قیل الکل فی القرآن الا انه لا یعلمه الا النبی علیه السلام واهل الاجماع قلنا فلیکن فیه حکم القیاس ویعرفه المجتهد قوله اولاد السبایا جمع سبیة بمعنی مسبیة یعنی انهم اتخذوا الجواری سریات فولدت لهم اولادا غیر نجباء قوله فلم یجز اثباته بما فیه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فیه واما خبر الواحد فهو بیان من جهة الشارع قطعی فی الاصل وانما کانت الشبهة فی طریق الانتقال الینا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فیه شبهة کالشهادات لعجزهم عن الاثبات بالقطعی قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالرأی والقیاس فیما یمکن فیه العمل بالاصل ویکون من حقوق الله تعالی ولا یکون مدرکا بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرک به صار قطعیا قوله ولنا قوله تعالی فاعتبروا یا اولی الابصار فان الاعتبار رد الشیء الی نظیره بان یحکم علیه بحکمه ومنه سمی الاصل الذی یرد الیه النظائر عبرة وهذا یشمل الاتعاظ والقیاس العقلی والشرعی ولا شک ان سوق الآیة للاتعاظ فیدل علیه عبارة وعلی القیاس اشارة فان قیل الاعتبار هو الاتعاظ وحقیقته تتبع الشیء بالتأمل علی ما یشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد یستعمل فی القیاس فی الامور العقلیة کما یقال فی قوم الصانع اعتبر بالدار هل یمکن حدوثها بغیر صانع فما ظنک بالعالم ولا یفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فیدل علی ثبوت القیاس الشرعی بطریق دلالة النص علی ما یشعر به فان التعلیل الدالة علی ان القضیة المذکورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء علی ان العلم بوجود السبب

لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره وهو مشتقاة من العبور والتركيب
يدل على التجاوز وهو التعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة ولان الاتعاظ يكون ثابتا بالطريق المنطوق مع ان سياق الكلام
له والقياس يكون بالطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن ثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا
انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ مع ذلك يدل
على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب طريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك
قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك
الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا
قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم
الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد
بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله
فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم وجود سبب يترتب الحكم
عليه بوجود السبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي
صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهو للتعليل فيكون مفهوما بالطريق
اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا والنظير اي نظير القياس انما اورد هنا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار كالاعتبار
في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة
ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب
الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذه الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روي ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي
الفضل على القدر لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس فيهما
فيثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة

يوجب الحكم بوجود السبب هو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان للفاء صريح الشرط والجزاء بمعنى العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هي القضية
السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك فهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود السبب على ان ما ذكره من التحقيق
مما يتمسك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وتدقيقه انه لا عموم في
الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والفور والتراخي والحاضرين فقط والتعميم الى
من بعدهم فكيف يثبت بذلك وجوب العمل بكل قياس صحيح في كل زمان الى يوم القيامة من اهل الاعتبار وهو عام خص منه البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عموم
الاطلاق كان والنظر اولى الابصار هم المجتهدين بلا نزاع ولا يجري باقي الاحتمالات والاعم يتمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر للايجاب الى آخره يعني لا بد من التقييد
بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل
هو الجواز لزم المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان عقد الرهن جائز والقبض فيه واجب
فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المامور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لعقد الرهن بوصف القبض

٥١ قوله ويترتب ... اشارة الى ان المراد بالعلة التامة المعنى الثابت في تفسير الاية ... المقتضية للحكم ... التفسير ... يدل على ان ترتب الامر بالاتعاظ على ... قطع النظر عن الفاء

٥٢ قوله على ان ما ذكره جواب ... سبق ... ان دلالة النص قد يكون بحيث يعرفه ... المعنى ... الاجتهاد

٥٣ قوله في معنى ... [illegible]

٥٤ قوله ... [illegible]

[illegible]

وايضا حديث معاذ رض عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمين فقال له بما تقضي قال اقضي بما في كتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله عليه السلام قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عليه السلام قال اجتهد برائي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وقد روينا ما هو قياس عنه عليه السلام في آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان تعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص والا على حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس فكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل واحد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التاويل لكشف قناع الاستار عن جمال معنى التنزيل وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا القدح في قياسنا والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود وقيل لا احد ليس امرا به اي بالعمل بالاصل بل بالعمل بالنص اي بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي عليه السلام يكون حلالا لقوله تعالى خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص. والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل اي بالقياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها

قلت مراده ان الامر يصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا ابتم الخلطة فراعوا المماثلة واذا اختلفتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور تثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغيرمعاذ قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية فبقي القياس وهو مطلق فلو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس وربما يحصل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون ايماء الى القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس يعم جهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضي الله تعالى عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن دليل قاطع على كونه حجة وان لم تعلم بعينه وثانيهما ان عملهم بالقياس وبحثهم فيه وترجيح البعض على البعض تكرارا وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رض انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم كون جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه

٣٦٧

فصل شرط القياس اى شرط القياس علم ان للقياس لغة شرائط وله ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص كشهادة خزيمة والاحكام المختصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا عن القياس فهذا هو الشرط الثاني ان هو ان لا يدركه العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم اى العدول عن القياس له حدان احدهما ان لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس هو تحقق الفطر بكل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خاطئا على الاكل ناسيا كتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لان التقوم يعتمد الاحراز وهو يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان صح بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اى المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس فلا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة وان يكون اى حكم الاصل حكما شرعيا هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي ان يكون ثابتا باحد الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير الى فرع متعلق

لا دليل عليها الا ان الاصل في الوجود هو العدم حتى يظهر دليل الوجود والاصل في العدم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود فبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية ثابت بما بين الكتاب لا يصح الكلام على ما سبق في تقسيم الشرائط الصحة قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اى ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء اختص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم نخص زيدا بالقيام على انه للتخصيص زيد بالقيام كما يتبادر الى الوهم كثيرا حتى لا يكاد الاستعمال الشائع على القلب

فلذا غير المصنف رحمه الله عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة رضي الله عنه لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه عليه السلام اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه اشترى ناقة على اختلاف الروايتين فذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره عليه السلام بمنزلة المعاينة قوله ان لا يكون معدولا اى مصروفا من العدول وهو لازم ولا معدا ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا قوله فانه ينافي ركن الصوم فان قيل كيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل قوله كتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس باب القياس يقتضي عدم تقوم المنافع لما فيه من التفاوت لا تماثل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه وعد فخر الاسلام من هذا كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو غير مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني نوعان الاول لكونه من قسما على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول عن سنن القياس نوعان لا يعقل معناه وما لا يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون ابتداء كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وتاسيسها ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله ان يكون الحكم الثابت به هذا هو الشرط الثالث ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا لو قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل مع الجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد بطل قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير اى لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الاطلاق او التقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم اما التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون التعدي الى فرع حكما موصوفا بما ذكر من صفته

فصل شرط القياس

قوله وكاكل ناسيا

قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية ثابت على ما تقرر في محله من ان الاصل في الاشياء البراءة

قوله لا يصح ... اى في الكلام ... المراد ...

قوله ... ان كان ... من تقسيم ...

قوله ولا يصح ... سيد المحقق ... الحكم ... بعد ذلك

قوله ... اى العدول من القياس ... في الاول ... وثانيهما في ... في الباب ... مفهوم ... ما ذكر

قوله ... الاول ... كان ... الثاني

بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل لا النص فيه اى فى الفرع والمراد النص الدال على الحكم المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بينا ان الحقيقة والمجاز ان فى الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما فى القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هى للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار المائع فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع للشراب المخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولا يقال الذمى اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا تفريع قوله من تغيير لان الحكم فى الاصل وهو المسلم حرمة منتهية بالكفارة وفى الذمى حرمة لا تنتهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم الاهلية لها وكذا التعليل لربوا بالطعم فانه اوجب فى العدديات حرمة مطلقة وهى فى الاصل مقيدة لعدم التساوى حتى لو روعى التساوى لا يبقى الحرمة فى الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوى فى العدديات لان التساوى فى الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة

الى فرع هو نظيره والمستقيم تعلقه بالمعدى المذكور لفظا فلفصل الاجنبى والاحسن فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل لا اشتراط كون الاصل حكما شرعيا موصوفا بما ذكر فى جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار المعنى يوجد فى غيره فالصحيح انه لا يثبت اطلاق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعى واجيب بانه يشترط فى الدوران ان يلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة فى حجة القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ورد على المستدلين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار يعنى احقية المعرض دلالة النص وجوابنا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب لتعيين وضع الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع فى صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال الفاظ الطلاق فى العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك ثم ما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى فانما هو قياس فى الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك تقول بجريان القياس فى اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون فى مطلق القياس وهو بطلان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الادوية على الغير فى الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما ليست باقية شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون فى القياس الشرعى فلا تفريع لعدم القياس فى اللغة على ذلك وهذا الغير فاسد والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعى على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعى للمساواة فى علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة وانما فى العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفى بالنفى فاذا لم يمكن المقتضى ثابتا فى الاصل كان نفيا اصليا والنفى الاصلى لا يقاس عليه النفى الطارى وهو حكم شرعى ولا النفى الاصلى لثبوته بدون القياس وبلا جامع وقد يذكر فى كثير من المسائل ولذا يقول الناظر لا بد من بيان المقتضى فى الاصل وما ذلك الا ليكون النفى حكما شرعيا وقد سبق شئ من ذلك فى فصل المطلق والمقيد قوله لكن لا يحمل اى لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقى فى ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهى فى الاصل مقيدة بعدم التساوى يعنى ان الحكم فى الاصل حرمة منتهية بالتساوى بالكيل فان قيل قد ثبت الحرمة فى بيع المقلى بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهى بالكيل قلنا البطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلى والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية

٣٦٩

بالتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخطاء على النسيان في عدم الافطار بهذا التعريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس بنظير ولان عذره
دون عذر النسيان ولا يصح القياس ان كان في الفرع نص بهذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان
مخالفا يبطل والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل ترجع الى القياس وان لا يغير اي القياس حكم النص هذا
هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على السلم المؤجل
يخالف قوله عليه السلام الى اجل معلوم وايضا لم يعد اي الشافعي كما هو في الاصل فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل
فسادين احدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير وقد مضى في الشرط الثالث بطلان هذا اذ في
الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وههنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل بعد من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
اي فلما ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص
وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره فانه يدل على دفع عين ذلك الشيء دون
القيمة وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية

المساوات كيلا اي في قبل الكيل ولكن قوله التساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في اتحاد الجنس قوله لان عذره
اي عذر الخطاء دون عذر النسيان بامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان قوله لانه
ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن
قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله ان كان مخالفا يبطل كقياس
القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس
وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على
الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص هذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء
كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل هو حكم الفرع فعلى هذا الاحتمال الى
التقييد لان اشتراط عدم النص في الفرع يغني عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او ضده وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق
يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة واجزاء الرقبة الكافرة وانما اشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل بعد التعليل على ما كان قبله ثم قال وانما شرطنا ذلك لان تغيير
حكم النص في نفسه بالراي باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغير القصد الى ان فيها تغيير النص بالراي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص الاصل على ما كان
قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي رح السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين
احدهما ان النص يدل على عدم شرعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا وانا نقول اذ لا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما
خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود
الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل مشتمل على الاجل

بالتعليل بالحاجة ✤ اى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود فى دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاسباب التى تمس بها الحاجة وفى دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيرها وقد قلتم عدّ الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هى دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد لوجود فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة فى الصورتين مغير لحكم النص ✤ وفى جواز غير لفظ التكبيرة الافتتاح ✤ اى غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله اجل و نحوه ✤ وفى ازالة الخبث بغير الماء ✤ اى غير تم النص وهو قوله عليه السلام الماء طهور وقوله عليه السلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير لان المراد التسوية الشرعية فى قوله عليه السلام الا سواء والتسوية المعتبرة شرعا فى المطعومات التسوية بالكيل وهى لا تتصور الا فى الكثير فلا نسلم انه لعم القليل بل الكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهى وانما كان تغيرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع منافيها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة اى انما كان التعليل فى دفع القيمة تغيرا اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هى حق الله لكن سقط حقه فى صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله الاعلى الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا الامر بالاستبدال كالسلطان لعبيد مواعيد مختلفة ثم يامر لبعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا هنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثانى المستفاد من قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع منافيها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة لعدم ان لم تكن فى الامم الماضية فاذا كان عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة ايضا لهذه العلة فالتعليل وقع فى هذا الكلام وليس فيه تغير النص بل التغير فى الحكم الاول وهى ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغير النص بالنص مجتمعا مع التعليل فى حكم آخر ليس فيه تغير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رح فصار التغير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال اليه فصار صلاح الصرف الى الفقير لعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا للفقير بدوام يده حكما شرعيا فى الشاة فعللناه بالتقوم ثم عديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه السلام الصدقة تقع فى كف الرحمن قبل ان تقع فى كف الفقير ففى حال ابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وهو فى حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الصرف اى صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله ليصير مصروفا للفقير لام الصلاح اى صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير متعلق بالصرف وبابتداء يد الفقير متعلق بالوقوع وليصير متعلق بالصلاح وبدوام يده متعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثانى المذكور فى قوله ان الصدقة واقعة ✤

السلم فلقائل من جواز السلم فيه عن القدرة عليه فى قياس السلم الحال عليه تغير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس التعدية الحكم من غير تغير قد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغيرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدول الاجل هو خلاف مقتضى العقد اعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب فى جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج فى احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغيرا وجه السوال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب فى الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفى هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة فى ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة فى اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم

الى الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذا المسلك مع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكر وان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح وضع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس ايضا في هذا الموضع لو اريد الجميع لكان المراد جماعتها فان معناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

منا فقال في الاصل احمد تعالى ان حمد الله بحكمه لا تندفع بنفس الشاة ومثاله مما تنوع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى الى المعرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال بالاستبدال باسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها اسيرا على من وجب عليه الزكوة لان الايجاب من جنس النصاب اسهل ويحمل الى الاصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل انما ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالة النص في تعليل الحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بامل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة ولان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق بما نزل نار من السماء ثم اعلم ان التعليل انما يصح في الاحكام الشرعية التي هي محل المعرفات انما تعرف شرعا كصلاحية المحل للبيع دون الخمر ولما كان هذا الحكم شرعيا معللا بالحاجة اي حاجة الفقير الى الشاة او ما يقوم مقامها لحاجة لتعدى الحكم الى قيمة الشاة وتحولها بصلاحيته للصرف الى الفقير لان حاجته الى القيمة اشد وهي الحاجة او دفع فصار الحاصل ان هناك حكما وهو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس قياسا في هذا الحكم بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص وهي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر وهو صلاحية الشاة للصرف ليس قياسا في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومع التعليل حال او هو خبر صار وبالنص خبر لما بعد خبر على ما ذكره المصنف رحمه الله ان الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا للظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردها شرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهو التقوم فان استبدل بكونها تعتبر نفس القيمة لا معنى للتعليل بالتقوم وان تعتبر الا القيمة فيعلل بالتقوم والنص واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السابقة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية ولا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو كان الفقير واسه منه عينه الزكوة لم يجز فلما حصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من تحقق حق الله تعالى اولا ثم صلاح للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم او الدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وقوله وذكر الاصناف لبيان المصارف جواب عن اعتراض على جواز صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف بحيث يجب ان يتحقق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند

علی انه ان ارید هذا یبطل مذهب الشافعی رح وان لم یکن الجمیع مرادا کان المراد الجنس فیراد ان جنس الصدقة لجنس الفقیر والمسکین من غیر ان یراد الافراد فیکون اللام للعاقبة لا للتملیک الذی یوجب التوزیع علی الافراد فیکون لعد الله صارف والتکبیر لتعظیم الله تعالی فادار القیمة وذکر لفظا آخر یکون ان فی معنی المنصوص اعلم ان بعض العلماء فرقوا بین الکبریاء والعظمة فانه جاء فی الاحادیث الالهیة الکبریاء ردائی والعظمة ازاری فالکبریاء صفة الله تعالی بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل علی الظهور والثانی علی البطون فلا یکون الله اعظم واجل بمعنی اکبر لکنا نقول قوله تعالی وربک فکبر لا یراد به قل الله اکبر لانه لو قیل وربک قل الله اکبر لا یفید شیئا معناه وربک فعظم ای قل او افعل ما فیه تعظیم الله تعالی والفرق الذی ذکروا بین الکبریاء والعظمة لا یفید لانه لیس فی وسع العبد اثبات ذلک المعنی بل فی وسعه ذکر الله تعالی بالتعظیم والاجلال واثبات المعنی المشترک بین التکبیر والاجلال والتعظیم علی انه لیس لبعض صفات الله تعالی مزیة علی البعض لا سیما اذا کانت من جنس واحد فاذا کان المقصود التعظیم فکل لفظ فیه التعظیم یکون فی معنی الله اکبر وقوله فادار القیمة راجع الی مسئلة دفع القیم وانما ذکره هنا لان فیه وفی مسئلة التکبیر معنی مشترکا وهو کونهما فی معنی المنصوص وکذا جعلهما فی سلک حذو استعمال الماء لازالة النجاسة فیجوز بکل ما یصلح لها اعلم انه ان اورد الاشکال علی قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله علیه السلام الماء طهور فنقول انه لا یدل علی ان غیر الماء لیس بطهور وان اورد علی قوله حتیه ثم اقرصیه ثم اغسلیه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء لیس مقصودا بالذات وانما المقصود هو الازالة لا الاستعمال وکون الماء آلة صالحة للازالة حکم شرعی یعلل بکونه مزیلا فیتعدی الی کل مائع یشارکه فی ذلک وکونه مزیلا یتضمن امرین طهارة المحل وعدم التنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزیادة وانما لا یزول الحدث بسائر المائعات لکونه غیر معقول فی الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا یضر ان یلزمها امر غیر معقول دفعا للحرج

بطلانه لقرائن قد لکن حمل اللام علی الاختصاص الدلالة علی ان المصارف انما هی هذه الاصناف لا غیر بمعنی انه لا یجوز الصرف الی غیرهم وانهم هم الصالحون للصرف الیهم سواء صرف او لم یصرف فبالصرف الی البعض لا یتغیر کون الکل مصارف وانما یلزم التغیر لو کان باللام للتملیک فیقتضی ان الزکوة ملک لجمیع الاصناف فیکون صرفها الی البعض صرف ملک الشخص الی غیره ثم تقریر المصرح لا یخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعیة وثبوت الحمل علی الجنسیة انما یکون عند تعذر الاستغراق فلا معنی لتعلیل عدم امکان ان یراد بالفقراء الجمیع ببطلان الجمعیة او لا یجوز الاستغراق ثانیا ففی العبارة تسامح والفقراء المساکین جواز الصرف الی بعض الاصناف وهذا الاتفاوت بکون لام الفقراء للجمعیة او الجنسیة فلا یحصل لما ذکره ان الفقراء للجنس فی اثبات کون اللام للعاقبة دون التملیک بجواز ان یلتزم الخصم بطلان الجمعیة للجنس ویدعی کون الزکوة ملکا للاجناس المذکورة ولا یدفع الا ما ذکرنا قوله علی انه ان ارید هذا ای توزیع جمیع الصدقات علی جمیع الفقراء یلزم بطلان مذهب الشافعی رح لانه لا یقول بوجوب الصرف الی جمیع افراد کل صنف بل الی جمیع منها فان قلت اذا کان اللام للاستغراق کان المعنی کل صدقة لکل فقیر وهذا اظهر بطلانا فلم عدل الی توزیع الجمیع علی الجمیع قلت لانه بنا علی ان معنی الاستغراق شمول الاحاطة بمعنی المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضی انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلک الفقیر وسکت عما هو ظاهر البطلان قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة یعنی ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدلیل جواز الاقتصار علی قطع موضع النجاسة او حرقه وکون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حکم شرعی یعلل بکونه مزیلا فیتعدی الی کل مائع یشارکه فی ذلک وکونه مزیلا یتضمن امرین طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزیادة فان قیل بل الحکم لطهارة المحل لخاصیة فی الماء اذ لو کان للازالة لوجب ان یشارکه جمیع المائعات المزیلة فی رفع الحدث قلنا الحکم بالطهارة بالماء عن الحدث بمعنی زوال المانع الشرعی لیس بمعقول اذ المعقول طاهر لا نجس به شیء ومن شرط القیاس کون المعنی معقولا قیل ولو سلم انه معقول فالماء یوجد مباحا لا یبالی بخبثه ولا یحوج بحرج بخلاف سائر المائعات وفیه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق لتحقق العلة وهی الازالة واما ثانیا فلانه منقوض برفع الخبث فان قیل قد ذکر فی بحث المناقضة ان التطهیر بالماء معقول وفی الهدایة ان غیر المعقول هو الاقتصار علی الاعضاء الاربعة واما ازالة الحدث فمعقول قلت یاتی جوابه فی بحث المناقضة وذکر فخر الاسلام رح ان الماء مطهر لطبعه لم یحدث فیه معنی لا یعقل فلا یحتاج فی صیرورته مطهرا الی

وجوده لان التجسس كي يا يحصل الا بان الأثر يظهر ... قوله وكلاهما فيه كلام فانه ... الحاصل ان الحسن والقبح ... قبل الأمر والنهي
ثابتة ... في فصل الناسخ ... في تعريف العلة فقد قال البعض ان المعرف
ان يكون ... باعث ... للاعمال الشرعية ... في الحقيقة بل امارات ... العلامة
والعلة في تعريف العلة ... لا فرق بينهما ... الملك في الشراء والقصاص ...
... الى الامارات ... الفرق بين العلة والعلامة ... في الحقيقة ليست
مؤثرة ... والتأثير ... والنار للاحراق وللبعض ... تعريف العلة بالمؤثر
بان في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث ... الحكم ...
... فان ... قوله ... الحكم ... بالقديم ...
الا ... بوجوب ... ذلك ... القصاص ... والاحراق
... بين العلل العقلية والشرعية ... العلل العقلية مؤثرة ... العلل الشرعية ... ان النار
علة ... بالذات ... خلق الله تعالى الاحراق فان القتل ... بالقصاص ... العلل العقلية مؤثرة
... الحادث ... الاحراق عقيب مماسة النار ... العلل الشرعية ...
... بوجوب ... الاحراق عقيب مماسة النار ... المتولدات ...

... الحكم ... لانه ... قولا بما لا يعقل الا ... امرا ...
... قوله ... ان لا يتحسس كل ما يحصل الشيء
... قوله ... النار ... وذلك ... الطائفة ...
... الحادث ... الرفع ... الحدث لعدم ...
... قوله ... والاصل ... الصلوة والايمان ... التعريف ...
المعرف ... علة ... الحكم ... معرفة ... الناسخة
... الحكم ... الحكم ... ان المعرف للعلة المتقدم ... حكم الاصل المعرف
... الحكم ... في الماهية ... الآخر ... قوله
الى ... حادث ... بوجوب ... الحادث ... الحكم ... القديم ... فكيف يكون ... الشيء ... حدث ... القتل
... اشار اليه ... الخطاب القديم ... الحكم ... بالحكم الخطاب القديم
يكون ... تاثير ... في تعلق الخطاب ... افعال العباد قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة ... العلل الشرعية كذلك
... الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ... اليه ... لان هذه ...
... ايجاد ... تاثيرا ... ان القتل ... بوجوب القصاص ... القتل العمد العدوان ... من غير
... ايجاب من موجب ... الحق عندهم انه علة قوله كل وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان
... من العلل الشرعية ما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت
... ان كل شيء ... الشارع ... ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء

الا ان يقال بنسبته الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميتا باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب لبعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك حبك لاكرامك فالاكرام باعث على المجي والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعية الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على العلة يحصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان فلا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع للعباد او دفع ضرر عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة والحد من الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعث الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن والة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث وللعلم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وههنا راجع الى العباد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العباد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا اليه ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا يسمى مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد رح المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم قد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب لذلك مشقة الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة المصلحة كون الصغيرة تحت الكفوء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفوء الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلى منصب الآدمي فالتحسين تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجس مناسب لاذلال وبيعه يقتضي الاعزاز ولكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب لبطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكم عنده اي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر وهو انما يتحقق في صورة وجود الضرر ودفع الضرر انما يتحقق او ان يكون المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب ومن هنا ابحاث الاول

تستلزم يوجد الحكم عقاميه بايجاب الله تعالى وعلى رد للشرع لا حكم بانية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشي قوله الا ان يقال اي النسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا دكن عاجزين عن درکہا شرع الله تعالى العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان التعليل تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه السلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا

والاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال [illegible] ان هذا

النص معلول ان [illegible] ان النص [illegible] وان التعليل بكل [illegible] والبعض [illegible] وعند البعض [illegible]

وصف [illegible] ان كل وصف صالح [illegible] التعليل [illegible] والعلة [illegible] جواب عن قوله لان النص موجب بصيغته لا بمعناه

اي الحكم ان النص موجب للحكم بصيغته [illegible] بالتعليل [illegible] الى الحكم [illegible] باثبات الحكم في الفرع جواب آخر عن قوله لان

النص موجب بصيغته [illegible] النص موجب للحكم بصيغته [illegible] الفرع [illegible] اثبات الحكم في

[illegible] في الاصل [illegible] الشافعي [illegible] لكن لا بد من دليل مميز لان البعض الاوصاف متعددة [illegible] يكون وصف يلزم التعدية [illegible]

وعندنا الاصل هو ذلك [illegible] ما قال الشافعي [illegible] من دليل على ان هذا النص معلول في الحال [illegible]

[illegible] سول [illegible] النص [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] القياس [illegible] الامام ابو زيد المناسب

[illegible] المقصود [illegible]

[illegible] القتل [illegible] العدوان [illegible]

[illegible] القتل [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

[illegible] القصاص [illegible] القصاص [illegible]

[illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible]

[illegible]

[illegible] قوله الاصل في النصوص [illegible] التعليل [illegible] بكل وصف صالح لاضافة الحكم

[illegible] الاصل التعليل [illegible] الشافعي [illegible] اصحابه ان الاصل

في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل [illegible] الوصف الذي هو علة [illegible] التمييز [illegible]

[illegible] الاصل في النصوص [illegible] التعليل [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] النص [illegible] التعليل [illegible]

[illegible] التعليل [illegible] التعدية [illegible] الاصل [illegible]

[illegible] التعليل

[illegible] وصف [illegible] الحكم [illegible] كل وصف صالح [illegible]

[illegible] التعدية [illegible]

[illegible] التعليل [illegible] الاصل [illegible] القياس [illegible]

[illegible] التعليل [illegible] الاوصاف [illegible] الاصل [illegible]

[illegible] الفروع [illegible] العلة [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] التعليل [illegible] الاصل [illegible]

٣٧٦

نظیرہ فی حدیث الربوا ان قولہ یدا بید یوجب التعیین وذلک من باب الربوا ایضا لانہ لما شرط تعیین احد البدلین احترازا عن الدین بالدین فانہ
علیہ السلام نہی عن بیع الکالی بالکالی شرط تعیین الآخر احترازا عن شبہۃ الفضل لان للنقد مزیۃ علی النسیئۃ وقد وجدنا ہذا الحکم متعدیا حتی لا یجوز بیع الحنطۃ
بعینہا بالشعیر بغیر عینہ اجماعا وشرط الشافعی رح التقابض فی بیع الطعام بالطعام فاذا وجدناہ معللا فی ربوا النسیئۃ تعللہ فی ربوا الفضل ایضا لانہ اثبت منہ لان الربوا
ہو الفضل الخالی عن العوض وہو موجود حقیقۃ فی ربوا الفضل کبیع قفیز من الحنطۃ بقفیزین منہا اما الربوا فی النسیئۃ وہو بیع الحنطۃ بعینہا بالشعیر بغیر عینہ نسیئۃ فشبہۃ الفضل ثابتۃ
لا حقیقۃ الفضل ہذا فی الربوا واعلم ان اشتراط ہذا الشرط وہو کون النص معللا فی الجملۃ فی غایۃ الصعوبۃ لان التعلیل ان توقف علی تعلیل آخر فالتعلیل الموقوف علیہ ان توقف
علی تعلیل آخر یلزم التسلسل وان لم یتوقف ثبت ان بعض التعلیلات لم یتوقف علی ہذا ویمکن ان یجاب عن ہذا بانا لما شرطنا فی العلۃ التاثیر وہو ان یثبت بالنص
او الاجماع اعتبار الشارع جنس ہذا الوصف او نوعہ فی جنس ہذا الحکم او نوعہ لا یثبت التاثیر الا ان یثبت کون ہذا النص من النصوص المعللۃ لانہ کلما ثبت اعتبار الشارع
جنس الوصف او نوعہ فی جنس الحکم او نوعہ ثبت ان ہذا النص من النصوص المعللۃ الثانی یجوز ان یکون العلۃ وصفا لازما کالثمنیۃ للزکوۃ فی المضروب عندنا فان الذہب
والفضۃ خلقا ثمنا وہذا الوصف لا ینفک عنہما اصلا حتی تجب الزکوۃ فی الحلی ویلزم الربوا عندہ او عارضا کالکیل للربوا فان الکیل لیس بلازم للحنطۃ والشعیر فانہما قد
یباعان وزنا وجلیا وخفیا علی ما یاتی واسما ای اسم جنس کقولہ علیہ السلام فی المستحاضۃ انہ دم عرق انفجر وہذا اسم مع وصف فالدم اسم جنس والانفجار وصف
عارض وحکما کقولہ علیہ السلام ارأیت لو کان علی ابیک دین فاس النبی علیہ السلام اجزاء الحج عن الاب علی اجزاء قضاء دین العباد عن الاب فالعلۃ کونہما
دینا وہو حکم شرعی لان الدین لزوم حق فی الذمۃ وقولنا فی المدبر انہ مملوک تعلق عتقہ بمطلق موت المولی فلا یباع کام الولد فیہ قیاس عدم جواز بیع المدبر
والوجہ الرابع ظاہر لقائل ان یقول لا نسلم ان التعلیل بالقاصرۃ یوجب عدم التعدیۃ بل غایتہ انہ لا یوجب التعدیۃ ولا یدل الا علی ثبوت الحکم فی المنصوص بعلۃ فالتعلیل بکل وصف
یثبت التعدیۃ بالمتعدیۃ ویکون بالقاصرۃ لتاکید الثبوت فی الاصل ویدل علی ذلک ما یتم من ان نص الربوا فی النقدین یعلل عند الشافعی رح تعالی بالثمنیۃ
مع تعدی وجوب التعیین الی المطعوم قولہ نظیرہ ای نظیر الاصل المذکور فی قولہ علیہ السلام الذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید ان قولہ یدا بید یوجب التعیین لان
الید آلۃ التعیین کالاشارۃ والاحضار وذلک من باب الربوا ای وجوب التعیین من باب منع الربوا والاحتراز عنہ کوجوب المماثلۃ لانہ لما شرط فی مطلق البیع تعیین احد البدلین
احترازا عن بیع الدین بالدین شرط فی باب الصرف تعیین البدلین جمیعا احترازا عن شبہۃ الفضل الذی ہو ربوا کما شرط المماثلۃ فی القدر احترازا عن حقیقۃ الفضل وقد وجدنا
وجوب التعیین متعدیا عن بیع النقدین الی غیرہ حتی وجب التعیین فی بیع الحنطۃ بالشعیر حیث لم یجز بیع حنطۃ بعینہا بالشعیر لا بعینہ مع الحلول وذکر الاوصاف وحتی شرط
الشافعی رح التقابض فی المجلس فی بیع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لیحصل التعیین فثبت باجماعہم علی تعدیۃ وجوب التعیین الی غیر النقدین ان نص الربوا معلل
فی حق وجوب التعیین اذ لا تعدیۃ بدون التعلیل فیجب ان یکون معللا فی حق وجوب المماثلۃ بطریق دلالۃ الاجماع حتی یتعدی الی سائر الموزونات لان ربوا الفضل وہو مبنی
تعدیۃ وجوب المماثلۃ اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسیئۃ وہی مبنی تعدیۃ وجوب التعیین لان فیہ شبہۃ الفضل باعتبار مزیۃ النقد علی النسیئۃ وحقیقۃ الشیء اولی بالثبوت من شبہتہ
والحاصل ان تعلیل ہذا النص فی ربوا النسیئۃ دلیل علی کونہ معللا فی ربوا الفضل وکونہ معللا فی ربوا النسیئۃ مستند الی الاجماع والنص وہو قولہ علیہ السلام انما
الربوا فی النسیئۃ ولان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الربوا والریبۃ والمراد بالریبۃ شبہۃ الربوا وفی بیع النقد بالنسیئۃ شبہۃ الربوا فالدلیل علی کون النص معللا فی الجملۃ قد یکون
نصا واجماعا وقد یکون تعلیل آخر وینتہی بالآخرۃ الی نص او اجماع قطعا للتسلسل ولیس فی کلامہ ما یوہم ان کل تعلیل یتوقف علی تعلیل آخر حتی یتوہم ورود الاشکال
الذی اوردہ المصرح من لزوم التسلسل واستغناء بعض التعلیلات عن کون النص معللا وتقریر جوابہ انا نشترط فی العلۃ التاثیر ای اعتبار الشارع جنسہ او نوعہ فی جنس الحکم
او نوعہ فکلما ثبت علیۃ الوصف ثبت تاثیرہ وکلما ثبت تاثیرہ ثبت کون النص معللا فی الجملۃ ضرورۃ انہ قد اعتبر علیتہ لنوع الحکم المستفاد منہ او لجنسہ او علیۃ الجنس للنوع او بالعکس
فیقال ان استخراج العلۃ واعتبار کونہا موثرۃ او غیر موثرۃ موقوف علی کون النص معللا فاثبات ذلک بہ دور قولہ ہذا ما قیل لو انما قال ذلک لما توہم من ورود الاشکال
ولان اثبات التعلیل فی ربوا النسیئۃ کاف فی کون النص من النصوص المعللۃ فی الجملۃ فلا حاجۃ الی ما فی المقدمات ولان وجوب التعیین والمماثلۃ فی الاشیاء الستۃ قد ثبت
بالنص الوارد فیہا وقد سبق ان من شرط التعلیل التعدیۃ عدم النص فی الفرع ویمکن ان یجاب بانہ مبنی علی مذہب من لا یشترط ذلک علی ان الاستاد فی المثال
یکفی فیہ الفرض والتقدیر قولہ الثانی اشارۃ الی نفی ما شرطہ اعتبر بعضہم فی تعلیل ان یکون وصفا لازما جلیا منصوصا علیہ لیس بحکم شرعی حتی لا یجوز

علے عدم جواز بیع ام الولد والعلۃ کونہا مملوکین تعلق عتقہا بمطلق موت المولے وہذا الحکم شرعی وانما قلنا بمطلق موت المولے احترازا عن المدبر المقید کقولہ ان مت فی ہذا المرض فانت حر ومرکب کالکیل والجنس وغیر مرکب وہذا اظاہر ومنصوصۃ وغیر منصوصۃ کما یاتی مسئلۃ ولا یجوز التعلیل بالعلۃ القاصرۃ عندنا وعند الشافعی رح یجوز فانہ جعل علۃ الربوا فی الذہب والفضۃ الثمنیۃ وہی متقصرۃ علے الذہب والفضۃ غیر متعدیۃ عنہما اذ غیر الحجرین لم یخلق ثمنا والخلاف فیما اذا کانت العلۃ مستنبطۃ اما اذا کانت منصوصۃ یجوز علیہما اتفاقا لان الحکم فی الاصل ثابت بالنص سواء کان معقول المعنی اولا وانما یجوز التعلیل للاعتبار اذ لیس للعبد بیان لمیۃ احکام اللہ تعالے وما قالوا ان فائدۃ التعلیل لا تنحصر فی ہذا ای فی الاعتبار وفائدتہ ان یصیر الحکم اقرب الی القبول لیس بشیئ اذ الفائدۃ الفقہیۃ لیست الا اثبات الحکم

التعلیل بالعارض لان العکس یوجب ثبات الحکم والجواب ان تعیین صلاحیۃ المحل للاتصاف بہ وذا بالخفی کرضا المتعاقدین فی ثبوت حکم البیع جواب لمباین منفصل الاستحسان وہو ان الخفی قد یکون اقوی فالاعتبار بالقوۃ اولی ولا یکفی المنصوص لا یباین مع جزائیۃ لا بالمرکب من صفتین فصاعدا واذا کانت العلیۃ منفردۃ علے المجموع ضرورۃ انما نقل المجموع وتخیل کونہ علۃ بناء علی الذہول والحاجۃ الی النظر والجہول غیر المعلوم اللازم وہو کون العلیۃ صفۃ للمجموع بعد ان عرف اصل ان لم یتم بشیئ من الاجزاء لم یکن صفۃ لہ وان قامت باجزاء فیکون کل جزء علۃ والتقدیر خلافہ واما بجزء واحد فیکون ہو العلۃ لا مدخل لسائر الاجزاء اما المجموع من حیث ہو المجموع وہذا ان لم یکن لہ جہۃ واحدۃ قط وان کانت تنقل الکلام الیہا والکیفیۃ قیامہا بالمجموع فتسلسل والجواب انہ لا معنی لکون الوصف علۃ الا الشارع ثبوت الحکم عندہا رعایۃ للمصلحۃ ولیس ذلک صفۃ لہ بل جعل الشارع متعلقا بہ وسلم فالعلیۃ وجہ الوحدۃ من الاعتبارات التی ینقطع التسلسل فیہا بانقطاع الاعتبار ولا یجوز التعلیل بحکم شرعی لانہ ان تقدم بالزمان علے ما فرض معلولا لزم تخلف المعلول وتأخر فیلزم تقدم المعلول او مقارن فیلزم التحکم اذ لیس احدہما اولی بالعلیۃ والجواب ان تاثیر العلل الشرعیۃ لیس بمعنی الایجاد والتحصیل حتے یمتنع فیہا التقدم والتخلف ولو سلم فیجوز ان یکون احد الحکمین صالحا للعلیۃ من غیر عکس ویکون اثبات بالدلیل علیۃ احدہما دون الآخر فلا یلزم التحکم فظہر بطلان الادلۃ علی اشتراط الشروط المذکورۃ وقد ثبت بالادلۃ السابقۃ حجیۃ القیاس وصحۃ التعلیل من غیر تفصیل من اللازم والعارض والجلی والخفی الی غیر ذلک فیثبت المطلوب والمراد بکون العلۃ اسم جنس ان یتعلق الحکم بمعناہ القائم بنفسہ مثل کون الخمر من التسمیۃ منشؤہ عرق مخمر الا ان یتعلق بکون الاسم المختلف باختلاف اللغات قولہ لان الحکم فی الاصل ثابت بالنص اشارۃ الی الجواب عن استدلال الخصم وہو انہ اذا کان معقولا فالحکم ثابت بالعلۃ دون النص لانہ لا معنی للعلۃ الا ما یثبت بہ الشیئ ولا شیئ بہا یثبت بہا سوی الحکم ولذا یتعدی الی الفرع بان یقال ثبت فی الاصل بالعلۃ وہی موجودۃ فی الفرع فیثبت فیہ ایضا وعدم التعدی لا یصلح مانعا للاجماع علی جواز العلۃ القاصرۃ المنصوصۃ فاجاب بان الحکم فی الاصل ثابت بالنص سواء کان معقول المعنی او لم یکن فلو علل لم تکن فائدۃ التعلیل لو اضیف الی العلۃ لزم بطلان النص فالمثبت للحکم ہو النص والمعنی علۃ بمعنی کونہ باعثا للشارع علی ما شرع الحکم وانما جاز التعدیۃ الی الفرع لما فی التعلیل من تعمیم النص وشمولہ للفرع وبیان کونہ مثبتا لحکم الفرع وقیل حکم الاصل ایضا اضیف الی النص فی نفسہ والی العلۃ فی حق الفرع وہذا القدر من الاشتراک کاف فی القیاس قولہ وانما یجوز التعلیل احتجاج علی امتناع التعلیل بالعلۃ القاصرۃ وانما جاز التعلیل بغیر المنصوصۃ لان الشارع لما امر بالاعتبار المبنی علے التعلیل مع ندرۃ العلۃ المنصوصۃ کان فی ذلک اذنا ببیان لمیۃ الاحکام لاجل القیاس فبقی بیان اللمیۃ بالقاصرۃ علے الامتناع حتی یرد بہا النص من الشارع قولہ اذ الفائدۃ الفقہیۃ لیست الا اثبات الحکم لقائل ان یقول ان اریدہ بالفائدۃ الفقہیۃ ما یکون لہ تعلق بالفقہ ونسبۃ الیہ فلا نسلم انحصارہا فی اثبات الحکم لجواز ان یکون مرتبۃ الاذعان زیادۃ الاطمینان بالاحکام والاطلاع علی حکمۃ الشارع فی شرعیتہا وان ارید المسئلۃ الفقہیۃ فلا نسلم ان التعلیل لا یکون الا لاجلہا لجواز ان یکون لفائدۃ اخری متعلقۃ بالشرع فلا یلزم العبث وقد یقال ان دلیل الشرع لا بد من ان یوجب علما او عملا والتعلیل بالقاصرۃ لا یوجب العلم وہو ظاہر ولا العمل لانہ وجب بالنص والاطلاع علی الحکمۃ من باب العلم فلا یعتبر فی صحۃ التعلیل المفید للظن جوابہ ان التعلیل بالقاصرۃ لیست من الادلۃ الشرعیۃ ولو سلم فیفید الظن بالحکمۃ والمصلحۃ وہو یوجب سرعۃ الاذعان وشدۃ الاطمینان الیہ منقوض بالتعلیل بالعلۃ القاصرۃ المنصوصۃ بعض ظنی والکلام انما ہو فی التعلیل بالعلۃ القاصرۃ الغیر

فان قیل التعدیة موقوفة علی التعلیل فتوقفه علیها دور قلنا متوقف علی علمه بان الوصف حاصل فی الغیر ای التعلیل لا یتوقف علی التعدیة بل یتوقف التعلیل علی العلم بان هذا الوصف حاصل فی غیر مورد النص ثم اعلم ان کثیرا من العلماء تحیروا فی هذه المسئلة واستبعدوا مذهب الحنفیة فیها وتوهموا انهم لم یتفکروا ولا فی استنباط العلة ان العلة فی الاصل ما هی فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان کانت متعدیة من الاصل ای حاصلة فی غیر صورة الاصل یتعدی الحکم والا ای لا یتعدی بل یقتصر علی مورد النص او مورد الاجماع فیقتصر الحکم اما توقف التعلیل علی التعدیة او علی العلم بان العلة حاصلة فی غیر الاصل فلا معنی له فاقول هذه المسئلة مبنیة علی اشتراط التاثیر عندنا ابی حنیفة رح وعلی الاکتفاء بالاخالة عند الشافعی رح ومعنی التاثیر اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه فی جنس الحکم او نوعه فان کان الوصف مقتصرا علی مورد النص غیر حاصل فی صورة اخری لا تحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم یوجد فی صورة اخری لا یدری ان الشارع اعتبره او لم یعتبره وعند الشافعی رح لما کان مجرد الاخالة کافیا تحصل الوقوف علی العلیة مع الاقتصار علی مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا کان الوصف مقتصرا علی مورد النص او الاجماع یمنع الوقوف بطریق الاستنباط علی کونه علة عندنا خلافا له فهذا الذی ذکرنا من مبنی الخلاف افاد عدم صحة التعلیل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الاختلاف انه اذا وجد فی مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب علی ظن المجتهد ان القاصر علة بل یمنع التعلیل بالمتعدی ام لا فعنده یمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلیة الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تزاحم غلبة الظن بعلیة الوصف المتعدی المؤثر کما ان توهم ان لخصوصیة الاصل تاثیرا فی الحکم فهذا امر لا یمنع التعلیل بالوصف المتعدی المؤثر فکذا ههنا الا اذا کان الوصف القاصر ثبت علیته بالنص کقوله علیه السلام حرمت الخمر لعینها فحینئذ ثبت علیته ویکون مانعا من علیة وصف آخر فان قیل تعلیلکم بالثمنیة للزکوة فی المضروب تعلیل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الی الحلی فان قیل تعدیته الی الحلی لا تدل علی کونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنیة علی التاثیر قلنا معنی قولنا الثمنیة علة للزکوة فی المضروب هو ان کون الذهب والفضة خلقا ثمنین دلیل علی انهما غیر مصروفین الی الحاجة الاصلیة بل هما من اموال التجارة خلقة فیکونان من المال النامی وتاثیر المال النامی فی وجوب الزکوة عرف شرعا فمعنی کون الثمنیة علة للزکوة ان الثمنیة من جزئیات کون المال ناميا فتکون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فی حکم وجوب الزکوة فالعلة فی الحقیقة النماء لا الثمنیة

ولا یجوز التعلیل لعلة اختلف فی وجودها فی الفرع او فی الاصل کقوله فی الاخ انه شخص یصح التکفیر باعتاقه فلا یعتق اذا ملکه کابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملکه فلان هذا الوصف غیر موجود فی ابن العم وان اراد اعتاقه بعد ما ملکه فلا نسلم ذلک فی الاخ وکقوله ان تزوجت فلانة فهی طالق لا یصح کما لو قال لزینب التی اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعلیق فی الاصل او ثبت الحکم فی الاصل بالاجماع مع الاختلاف فی العلة کقوله فی قتل الحر بالعبد انه عبد فلا یقتل به الحر کالمکاتب ای مکاتب قتل وله مال یفی ببدل کتابته وله وارث غیر سیده فنقول العلة فی الاصل جهالة المستحق لا کونه عبدا مسئلة ولا یجوز بوصف یقع به الفرق کقوله مکاتب فلا یصح التکفیر باعتاقه کما اذا ادی بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض بالح

المصوبة لانه ان ارید عدم الجزم بذلک فلا نزاع وان ارید عدم الظن فبعید بل غلبة ظن المجتهد علیة الوصف القاصر وترجح عنده ذلک تارة معتبرة فی استنباط العلل لم یصح نفی الظن بها الی ان جزوهم علی زعم المصوبة اما عند عدم رجحان ذلک او عند تعارض القاصر والمتعدی فلا نزاع فی ان العلة هو الوصف المتعدی **قوله** فان قیل تقریر السؤال لو کانت صحة التعلیل موقوفة علی تعدیة العلة لکن تعدیتها موقوفة علی صحتها لامتناع الدور لا لازم منتف للاتفاق علی توقف التعدیة علی ثبوت العلیة الموقوف علی صحتها تقریر الجواب ان قوله علی التعلیل موقوف علی التعدیة بمعنی اثبات مثل حکم الاصل فی الفرع والتعلیل موقوف علی التعدیة بمعنی العلم بوجود وصف فی غیر مورد النص فلا دور وقد یجاب بانه دور معیة لا دور تقدم اذ العلة لا الا متعدیة لان کونها متعدیة تثبت لا انه یکون علة **قوله** هذه المسئلة مبنیة علی اشتراط التاثیر فیه نظر لان اقتصار الوصف علی مورد النص عدم حصوله فی صورة اخری مع عدم علیة الوصف لذلک الحکم لا ینافی وجود جنس الوصف فی صورة اخری واعتبار الشارع ایاه فی جنس الحکم بان ثبت ذلک بنص او اجماع یکون مانعا من علیة وصف آخر قیل علیه لا نزاع فی العلل فیجوز ان تثبت بالنص او غیره للحکم علة قاصرة واخری متعدیة ویتعدی الحکم باعتبار المتعدیة دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه یعنی ان اراد انه یصیر ملکا ثم یقع عن الکفارة باعتاقه قصدا وقع بعد الملک فلا نسلم وجود هذا الوصف فی الفرع اعنی الاخ بل هو یعتق بمجرد الملک **قوله** او ثبت عطف علی اختلف یعنی لا یجوز التعلیل لعلة اختلف فی علیتها مع الاجماع علی ثبوت الحکم فی الاصل کالاختلاف فی ان علة عدم قتل الحر بالمکاتب هو کونه عبدا او الجهل بان مستحق استیفاء القصاص هو السید او غیره من الورثة بناء علی عدم العلم بانه هل یفی ببدل الکتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل عوض [illegible]

الثالث ليعرف العلية بالموارد لها النص اما صريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة وقوله عليه السلام ... فيه يتهم جيدا ولو نهاها يكون مرة لهذا ومرة لذلك قوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل وايماء بان ترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو السارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان نحو هذا صريح لان الفاء في مثل قوله وهو صورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من الطوافين والحق ان هذا صريح او ذكر ان اذا وقعت بين الجملتين يكون للتعليل الا ادبا تامة كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فانه يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير مبا نحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب صفة مع ذكرها نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب صفة الفروسية وضدها فقوله مع ذكرها احتراز عن ان يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فمن الحكم فيرجع الضمير اليها او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث تشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بالغاية او الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع

دون التفريع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ ذا اعتبر البدل لا يوجد في النوع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا كيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي للمصاحبة فلا اشكال **قوله الثالث** لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ الصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية كلام العاقبة والباء للمصاحبة وان المستعملة في مجرد الاشتراط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والنكتة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها البعض من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها ولا يناسب الجواب على العلية ايماء لا صريحا وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها

سلله قوله لحديث الخثعمية مثال لكون النظير للتعليل ١٢ سلله قوله وفيه تصريح اي في هذا البيان ١٢ سلله قوله دون الايماء فان العلة يفهم من الفاء لا من الاقتران ١٢

واعلم ان في هذه المواضع الى سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه فاستخرجه ايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم ايضا الغاية والاستثناء لا يدل الا على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية واظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا للمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا فكلمة هنا اشارة الى كونه متضمنا للمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك تعليق لقوله ويكفي الجنس البعيد هنا +

قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان الفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف اما ما ذكره المص في تعليل ان احتمال كونها حذف على اللام فبعيد لانه انما يكون في الفتح قوله واعلم ان في مثل هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم التمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن بظهور العلة وفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك والتعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس مجائز اتفاقا في المنصوصات التي يدل عليها النص صريحا او ايماء اشار اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فالمقصود وهم بيان وجود دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن قوله وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اودعه فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رح فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم يفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام احد الزوجين اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا اعني قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف انهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن ان من المناسب ملائما وغيره ملائم فلفظ المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغائرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشارع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين ونحو ذلك لا يخفى كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبرها الشرع في جنس الحكم قد يكون قريبا ولا واسطة

[illegible]

والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام الطهارة سور الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي عين الضرورة في الرخص كما يقال تعليل النبيذ بحرمة تعليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنسه اي الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون سوطا واذا وجدت الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا الا اذا كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة في انه لا يصح العمل قبلها بمجرد الملائمة والتاثير كالعدالة في انه يجب العمل عندنا بالتاثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل

جنسه وبين نوع الوصف قد يكون بسيطا وبواسطة او اكثر وبهذا لتصا عدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من التضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا وكل ما كان الجنس اقرب الى الوصف بان قل وسائطه واشتد خصوصيته كان القياس اقوى بالقبول احرى لكونه ما اثر السبب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه هو الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا نياطا الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسطة فمتوسطة على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علة منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه وجنسه في عين الحكم ونسبه ما اثر الجنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره الشيخ من ان المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط مع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او بعض الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال بالجملة لا يوجد كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره الشيخ قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف هو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض بانه يجب في الملائم ان يكون جنس كونه اخص من مطلق الضرورة بل من الضرورة حفظ النفس ونحوه وايضا فلا وجه لان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء من النجاسة بالماء والى تطهير العرض من النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين انما هي لتعذر الاحتراز عنه على تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع من التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال نفسه بايراد نقض او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة عن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكيته بمنزلة العرض على المزكي واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمعتبر في شهادة الاصل ان يكون للحكم اصل معين من

وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة وتقبل عند الغزالي رح اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشارع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتباره الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس تخلص اكثر نفوس المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس بكونها ضرورية قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وبكونها كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرح البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لتقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى

نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فرقة توجب العمل بالملائم مجردا وكونه مخيلا اي متعلقا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية كلية لا جزئية اي مختصة بشخص فقيح التعليل ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطع لا يجوز لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصوده افانه فحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن فعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهو اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية وكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية فكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة فاذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس اما المصلحة الضرورية فلا يبعد ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع وظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد هذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلوم بالكتاب والسنة والاجماع لان كون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل احد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ثم سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين ثم قال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل هو ايضا في محل الاجتهاد قوله ولكن وجد

والتاثير عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه اي نوع الوصف وجنسه في نوع الحكم او جنسه فالمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس فان النوع اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان الجنس الضرورة اعتبار في جنس التخفيف

اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات اورد الشارح عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار الجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فان القياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما اقربه منكر القياس اذ لا فرق الا تعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصناه باسم المؤثر بالظهر تاثيره عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب للتمييز عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد بها الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف كذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم مبني على ان المراد بهما النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وتعيين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة ودفع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما نشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والتحقيق الانواع والاجناس باقسامها ما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر وان كان من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب الضرورة للطواف ليس كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر

وقد يتركب لبعض الاربعة مع بعض فاستخرجه كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه الباقي والمركب بتقسيم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين +

قوله وقد يتركب بعض الاربعة لاخفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم ح يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لاغير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فكذلك لو احد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الاقسام الثلثة الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذ لم يجد الا ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه هو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها ولجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كابار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة بولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من شانه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير

سل قوله فان قلت اعتبار الشرع اعتبار نوع ثم حيث او لا نسلم ان اعتبار جانب النوع ان اعتبار يستلزم اعتبار مطلقا فانه يستلزم اعتبار الجنس فان عليه الجنس لما فيه من الافراد الخاص لما فيه يستلزم علية العام بل يستلزم ان يكون مؤثرا في الاحكام الا انه مختص ...... صلوة لان الجنس لا شيء ... صلوة الجنس او لا للامر

٣٨٥

عدم وجود الجنس بعدم علة النوع وليس الامر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبني على التنزل ١٢

سل قوله وجوب الاعتزال اي من النساء والغلمان ١٢

سل قوله كافطار المريض فانه اي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقا سواء كان او صلوة او غيرها ١٢

ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون كذا وقد يسمى البعض اى الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لا يخلو
من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه يسمى شهادة الاصل فهي اعم من كل من اولى الاربعة مطلقا اى شهادة الاصل اعم
من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم
اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه فى نوع الحكم وبينها وبين اخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيرى الاربعة وقد
يوجد واحد من اخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون شهادة الاصل حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند
البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل
لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة
الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا يسمى قياسا بل يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى
غريبا اى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا فالغريب نوعان الاول مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه
فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه او نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف ولا

السبيلين كما فى اليد وهى آلة للتطهير مؤثر فى وجوب ازالة ... والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى المجنون فان العجز
بعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس هو العجز بخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة وكذا ذكر الموضح **قوله** ولا شك ان المركب
من الاربعة اقوى من الجميع يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط
والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد يسمى البعض ذكر فى بعض اصول الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه فى نوع
الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والملائم هو
الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم لا يخلو اى الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل ولا يكون ففى الكلام حذف المراد بشهادة الاصل ان يكون
للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من يكون له اصل ولا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع
فى الجنس واعتبار الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل
وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع فى الجنس او الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من
وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه وجنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه
فى جنس الحكم او جنسه فى جنسه فاذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع ومقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا
بعلة مستنبطة بالراى بمنزلة ما قال الشافعى من ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة
الاصح عندى انه قياس فى كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل فى الشرع لا محالة ولكن قد يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا
لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مقرونا بالشهادة للاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وصح التعليل
ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعنى ان شهادة الاصل قد يوجد بدون
كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير

وانما اعتبرنا التاثیر لانه ای القیاس امر شرعی فیعتبر فیه ای فی القیاس اعتبار الشرع وهو ان یکون القیاس بوصف اعتبر الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة لیست الا مؤثرة کقوله علیه السلام انها من الطوافین وقوله علیه السلام فی المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثیر فی وجوب الطهارة وفی عدم کونه حیضا وفی کونه مرضا لازما فیکون له تاثیر فی التخفیف وکقوله علیه السلام ارأیت لو تمضمضت بماء الحدیث وغیرها من اقیسة الرسول علیه السلام والصحابة رضی الله تعالی عنهم

والمراد انه لا یقبل ما لم یکن ملائما فان قلت الملائم یجب ان یعتبر جنسه فی جنس الحکم فهو احد الانواع الاربعة فالغریب لا یکون ملائما قلت احد الانواع هو اعتبار الجنس القریب فی الجنس القریب علی ما مر فی تفسیر المؤثر والمعتبر فی الملائم هو الجنس البعید فالقریب بمعنی غیر المؤثر یجوز ان یکون ملائما فظهر ان اسم الغریب یطلق علی نوعین من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فی نوع الحکم علی ما سبق من ان البعض یسمی الاربعة الاول غریبا والثلاثة الباقیة ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانیهما ما یوجد نوعه ونوع ذلک الحکم لکن لا یعلم اعتباره ولا الغاؤه فی نظر الشارع وهو مردود اذا لم یکن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المصنف فی اثناء کلامه الی اثبات شهادة الاصل بدون التاثیر بانها قد توجد بدون الاولین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی النوع لکونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخیرین یعنی اعتبار النوع او الجنس فی الجنس لکونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثیر فی الجملة لانحصاره فی الانواع الاربعة وما ترکب منها وفیه نظر لان التحقق بدون کل واحد من الاربعة لا یستلزم جواز التحقق بدون المجموع فیجوز ان یکون اعم من الاولین باعتبار ان توجد فی الاخیرین وبالعکس فیجر ذلک لا یلزم ان توجد بدون التاثیر **قوله** وانما اعتبرنا التاثیر فی العلة لوجوب العمل بالقیاس لوجهین احدهما ان القیاس امر شرعی فلا بد فیه من اعتبار الشارع وثانیهما ان الاقیسة المنقولة عن الصحابة والتابعین کلها مبنیة علی العلل المؤثرة واجیب عن الاول بان یکون القیاس امرا شرعیا لا یقتضی الا ان یکون له اصل فی الشرع واما لزوم ان یثبت له بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القریب فی نوع الحکم او جنسه القریب علی ما فسر به التاثیر فممنوع ولم لا یکفی الجنس البعید وحصول الظن بوجوه آخر من مسالک العلة کیف وقد جوزتم العمل بغیر المؤثر الخ وعن الثانی بانه لا یدل الا علی ان الاقیسة المنقولة کلها مبنیة علی علل معقولة مناسبة ولیس النزاع فی ذلک بل فی التاثیر بالمعنی المذکور ولا یخفی ان فی کثیر من الاقیسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعیدة ولم یثبت اعتبار الوصف بنص واجماع بل بوجوه آخر والظاهر ان مرادهم بالتاثیر فی هذا المقام ما یقابل الطرد فمعناه ان یکون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحکم الیه سواء کان مؤثرا بالمعنی الذی ذکره المصنف اولا وح یتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فی کلامهم فی هذا المقام ومن تقریرهم التاثیر فی الامثلة المذکورة ففی قوله علیه السلام انها من الطوافین بجنس الطواف وهو الضرورة اثر فی الشرع فی التخفیف واثبات الطهارة ودفع النجاسة کمن اکل المیتة فی المخمصة فانه لا یجب علیه غسل الید والفم للضرورة وایضا لما کانت الهرة من الطوافین لم یکن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظیم فسقط النجاسة دفعا للحرج کما فی حل المیتة وکذا فی قوله علیه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم وصوله الی موضع یجب تطهیره عنه وهو معنی النجاسة اثر فی وجوب الطهارة وفی عدم کون انفجار الدم حیضا وفی کونه مرضا لازما مؤثرا فی التخفیف اما فی وجوب الطهارة فلان العبد لا یصلح للقیام بین یدی الرب الا طاهرا واما فی عدم کونه حیضا فلان الحیض دم ثبت عادة راتبة فی بنات آدم علیه السلام خلقها الله تعالی فی ارحامهن وانفجار دم العرق لیس کذلک فلا یکون حیضا موقعا فی الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فی کونه مرضا لازما فلانه لیس فی وسعها امساکه ورده فیکون له تاثیر فی التخفیف بان یحکم مع وجوده بقیام الطهارة فی وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت علیها الطهارة لکل حدث لبقیت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة وفی قوله علیه السلام ارأیت لو تمضمضت بماء ثم مججته اکان یضرک لعدم قضاء الشهوتین اثر فی عدم انتقاض الصوم فکما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن ولیست فی معنی الاکل کذلک القبلة مقدمة شهوة الفرج ولیست فی معنی الجماع لا صورة لعدم ایلاج فرج فی فرج ولا معنی لعدم الانزال ففی الامثلة المذکورة لیس التاثیر بمعنی اعتبار النوع او الجنس القریب **قوله** وغیرها ای وغیر المذکورات من اقیسة النبی علیه السلام واقیسة الصحابة رضی الله عنهم کما قال علیه السلام فی تحریم الصدقة علی بنی هاشم ارأیت لو تمضمضت بماء

لیلته وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوف فی سقوط النجاسة وکذا انفجار الدم فی وجوب الطهارة وفی عدم کونه حیضا وفی کونه مرضا لازما وکذا عدم الشهوتین فی الصوم فی عدم انتقاضه النصوص

وعلى هذا الاصل قلنا مسح الراس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين قد ظهر تاثيره اي تاثير المتعين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان رد ها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة (في النفل فانه اذ نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فني رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلية في القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا والاخير ان باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لم يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما فتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق وهو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلماؤنا لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة

ثم نجيب انك تشاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا التعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام كانت بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من جانبين والاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخ كمثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثل الجد مع الحافد كمثل نهر تشعب من واد ثم تشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين تشعبا من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احدهما القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جنسا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه اليسر من الغسل ويتادى به الفرض لا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار ليحصل اليقين بالظن قريبة وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا لحاجة النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا التعيين لصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المزاحمة بحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وديانته يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير ثم للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه ثم ثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الطرق وذلك وجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف

و بالدوران وہو باطل عندنا فضره بعضهم بانه وجود الحکم فی کل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قیام النص فی الحالین
ای حال وجود الوصف وعدمه ولا حکم له نظیره ان المرء اذا قام الی الصلوة وهو متوضئ لا یجب الوضوء واذا قعد وهو محدث یجب الوضوء فعلم ان الوجوب
دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود فی الحالین حال وجود الحدث وحال عدمه
ولا حکم له لان النص یوجب انه کلما وجد القیام الی الصلوة وجب الوضوء وکلما لم یوجد لم یجب اما عند القائلین بالمفهوم فظاهر اما عندنا فلان
الاصل ہو العدم علی ما مر فی مفهوم المخالفة وموجب النص غیر ثابت فی الحالین اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص یوجب انه اذا وجد القیام
مع عدم الحدث یجب الوضوء وہذا غیر ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ینبغی انه اذا لم یقم الی الصلوة مع وجود الحدث لا یجب الوضوء اما عند
القائلین بالمفهوم فلان ہذا الحکم ہو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان کان بناء علی العدم الاصلی لکن نجعل ہذا الحکم
حکم النص مجازا فعلم بهذا علیة الحدث اذ لولا ذلک لما تخلف الحکم عن النص اصلا وقوله علیه السلام لا یقضی القاضی وہو غضبان فانه یحل
القضاء وہو غضبان عند فراغ القلب ولا یحل عند شغله بغیر الغضب ثم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الی معانی تعقل قلنا ثم فی
حقه تعالی اما فی حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحکام الی العلل کنسبة الملک الی البیع والقصاص الی القتل فانه یجب القصاص
مع ان المقتول میت باجله فلا بد من التمییز بین العلل والشروط

بالذکورة والانوثة فی العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فیکفی للمستدل ان یقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا یحتاج الی اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدیر انه عدل الی غیر ما لا طریق الی
معرفته الاخیرة ورد للمعترض ان یدعی ذلک فی الوصف الذی یدعی المستدل انه علة ویحتاج الی الترجیح والمتمسکون بالسبر والتقسیم لا یشترطون اثبات التعلیل فی کل نص بل یکفی عندهم
ان الاصل فی النصوص ہو التعلیل وان الاحکام مبنیة علی الحکم والمصالح اما وجوبا کما ہو مذہب المعتزلة واما تفضلا کما ہو مذہب غیرہم ولو سلم عدم الکلیة فالتعلیل
ہو الغالب فی الاحکام الحاق الفرد بالاعم الاغلب ہو الظاہر ولا یشترطون فی بیان الحصر اثبات عدم علیة الغیر بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلک علی ما بینا واما علی ما
ذکره المصنف فیکون ہذا من المسالک القطعیة بمنزلة النص او الاجماع ویکون مرجعه الیهما وکذا الکلام فی تنقیح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة ہی المناسبة وتسمی تخریج
المناط ای تنقیح ما علق الشارع الحکم به ما له الی التقسیم بانه لا بد للحکم من علة وہی اما الوصف الفارق او المشترک لکن الفارق ملغی فتعین المشترک فیثبت الحکم لثبوت علته وذکر الامام
الغزالی ان النظر والاجتهاد فی مناط الحکم ای علته اما ان یکون فی تحقیقه او تنقیحه او تخریجه اما تحقیق المناط فهو النظر والاجتهاد فی معرفة وجود العلة فی آحاد الصور بعد معرفتها
بنص او اجماع او استنباط ولا یعرف خلاف فی صحة الاحتجاج به اذا کانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقیح المناط فهو النظر فی تعیین ما دل النص علی کونه علة من غیر تعیین بحذف الاوصاف
التی لا مدخل لها فی الاعتبار کما بین فی قصة الاعرابی ان لا مدخل فی وجوب الکفارة لکونه ذلک الشخص او من الاعراب الی غیر ذلک حتی تتعین وطی المکلف الصائم فی
نهار رمضان عامدا وہذا النوع دون الاول وان قرب اکثر منکری القیاس فهو دون الاول واما تخریج المناط فهو النظر فی اثبات علة الحکم الذی دل النص او الاجماع علیه دون
علته کالنظر فی اثبات کون السکر علة لحرمة الخمر وہذا فی الرتبة دون النوعین الاولین لذا انکره کثیر من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصولیین علی علیة الوصف
بدوران الحکم معه ای ترتبه علیه وجودا ویسمی الطرد وبعضهم وجودا وعدما ویسمی الطرد والعکس کالتحریم مع السکر فان الخمر یحرم اذا کان مسکرا ویزول حرمته اذا زال اسکاره
بالتغیر ورده خلا وشرط بعضهم وجود النص فی حالتی وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حکم له ای للنص وذلک لدفع احتمال اضافة الحکم الی الاسم وتعیین اضافته الی معنی الوصف
فان الحرمة تثبت للعصیر اذا اشتد وسمی خمرا وتزول عند زوال الشدة والاسم فاذا کان الاسم قائما فی الحالین ودار الحکم مع الوصف زال شبهة علیة الاسم
وتعیین علیة الوصف الا لما تخلف الحکم عن النص قوله لکن نجعل ہذا الحکم حکم النص مجازا جواب عما یقال ان ہذا الاشتراط لا یصح عند من لا یقول بمفهوم المخالفة اذ لا یکون النص قائما عند عدم
الوصف المنصوص علیه لا یکون له حکم لا ثباتا ولا نفیا ولا اثباتا ولا نفیا اصلا مثلا اذا لم یقم الی الصلوة بل قعد لم تثبت دلالة النص الا عند القائلین بمفهوم الشرط اما عند غیرهم فیکون عدم وجوب الوضوء
بناء علی عدم دلیل الوجوب فیجعل من حکم النص المذکور بطریق المجاز حیث عبر بعدم الوجوب المستند الی النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه یحل القضاء وہو غضبان یعنی ان النص قائم فی حال الغضب بدون شغل
القلب مع عدم حکمه الذی ہو حرمة القضاء عند الغضب والنص قائم فی حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع حکمه الذی ہو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطریق مفهوم المخالفة

والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لما ايضا اي لا يشترط الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيهما اي في كون الوصف علة عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشئ يمكن ان يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فنقول ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحايض ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يحمل اصلا في باب القياس ايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل لان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فالنفي فيه اي في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيها اي في الآية اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايماء الظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب فلا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف كذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص ح دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم في الحالين ولا حكم له

او مالا باخذ الاصلية او بالنصوص المطلقة في القضاء ويحمل من حكم النص المذكور ههنا قوله الوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق كلا او لازم تساوي يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال وجهه وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في التضايف او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم فغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب تكرر ذلك مرة بعد اخرى علم انه بسبب الغضب حتى ان من لا تاني له النظر كالاطفال يعلمون ذلك فيتبعونه في طرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع او لا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه ان حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الى اصل من غيره ربما يقال انه الى انكار للضروري وقدح في جميع التجريبات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان من وراء الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدائر وفي باب الاحكام الشرعية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة واعتبار من الشارع ادنى القول بالطرد في باب الحمل المشترك في الشرح قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بلازم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة لفوات شرط او تحقق مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها لثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك قد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها باعتبار المخالفة في الآية المخالفة في التعدد المفسد قوله وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من له الشرع بان يبتني عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نم قيام النص مع ود الحكم

فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث تصرف موجب للملك اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك في حال انتفاء الحدث انما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وتقييد الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه انما يفارقه بحاله بان يجب بحالة لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجوب الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة ومحدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فظاهر انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص عليه ما نوى يعني انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع مما له النوم لانه لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل لم كانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود نجاسة حكمية مفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث والثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبر البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت يبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلان الانتفاء حكم وهو حرمة القضاء مع وجود وصف هو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور فراغ القلب مادام غضبان بهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحاين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم الضرورة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون ذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام رح ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رح فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم جعل ما لا يصح التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او صفة الثاني اثبات الشرط او صفة الثالث اثبات الحكم او صفة الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل اخر ما له في التعليل والتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفة لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم الشرعي او صفة بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة ونحوهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل وجوب الحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع وجائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي قيل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت منه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور

وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص لا بالقياس وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط وصفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالراي فلا يجوز ابتداء الا اذا كان له اصل صحيح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رحمه الله فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي رح اصلا وهو الصرف وكجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان شرط التقابض عند الشافعي وان كان اثباتا للشرط فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا انما قلت لاني نقلت هذا الفصل من اصول فخر الاسلام رح وكم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها المعنى الفلاني يصح التعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم قوله وقولنا الجنس قد يتوهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رح فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في دلالة النص لم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجوز في الاسباب والشروط ولان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا لو تحقق اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك كلمعض من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لم نبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل بينا ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف وبغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا للاشكال لا بتغيير الفصل الاول اي بيان اثبات الموجب فقيل توهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالراي اذ لا نجد اصلا نقيس عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء فذلك انه ثبت بالنص لا بالاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس وجعلنا حرمة الربوا حكما يستوي فيه حقيقة كما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة ولا اجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين وجعلنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا للتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس تقدر الجنس شطر العلة من حيث شبهة العلة فاثبتنا به الربوا احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل في ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خفاء ولا يكون هذا من اثبات

فصل القياس الجلي والخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرنا في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير القياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا فالضمير في هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر امثلته

العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا يتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل لمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب لا الملائمة وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله فصل في الاستحسان** هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاؤها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عند الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان المختلف محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رح انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثرة استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** ذكر داله قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف لتقارب الفساد وبهذا الاعتبار تحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة

اسمے للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادي النظر نرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس اي للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة تودي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع تعام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا تودي بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود ههنا وانما الغرض بالسجود تواضعا مخالفة للمتكبرين واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يودي حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف في الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف ههنا يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذرع والذرع وصف لان زيادة الذرع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين ولا على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

الى فساده والخفي وهو الاستحسان في خفاء بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح فظاهر كلام فخر الاسلام انه اولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب لنجاسة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل منه وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه ما مات فيه فارة فقبل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه للانتفاع به ولم يحل بنجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر لقلة الصحة لقصور علة النجس في الفرع لعدم المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر فيقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سوره طاهرا كسور الآدمي لما ان اللحم لا تعدم العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا ومكثه خفيا اشبه على المعترض جهة جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديه به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود وذكر ما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء في جواز اقامته مقامه خلاف ذلك لكن جهته وهذا امر جلي سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى كالسجدة الصلوتية لان تادي بالركوع لا امر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه والثاني مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان تعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان تعارض فاسد الظاهر صحيحه من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده ببادي النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا وان مع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفسه الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بالصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا اذ انه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك

اظهر واجلى من تاديته به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في ما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود ولما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع في اتباع المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق لجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس جعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع قياسا كما يسقط الطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم كل من القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكون به قوي الاثر او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتعين عدم ترجيح الاستحسان اما ترجيح القياس ففي الاول والثالث ويتعين لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه

وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التحقيق ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تأمل حق التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا ثم بين

بالقياس الخفي ليعدى لان الحكم بغيره ولنظيره وان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع على المشتري اليمين فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان

البائع ينكر تسليم المبيع اي انه يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بالقبض بما هو ثمن في زعم المشتري انما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا القياس

لم يذكر في المتن فيعدي اي الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا

اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة

قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة

يقع الشارح دعلى صحة وترجيحا ما حاصله من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن في جميع الاقسام الاستحسان فالقياس

الظاهر الباطن يكون مردودا بالستة الى الكل حتى ثمانية ادب حاصله من ضرب اقسام الاستحسان في خير القياس الاول من الاستحسان يرجح عليها الصحة ظاهرا وباطنا

ويرد مطلقا الفساده ظاهرا وباطنا الثاني لبعده وجه حاصله من ضرب خير في الاستحسان في خير القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن القياس الفاسد

الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس الثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياس كذلك الرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر قياسا

كذلك فهي اللواتي الاستحسان القياس لصحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع اختلافهما في ذلك خلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة

ورجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر في التعارض بين قياس واستحسان يتعارضان في قوة الاثر حتى الباطن سواء كان مع اتفاق في صحة الظاهر وفساده

اثما قد الدليل جزم بهذا الحكم فقد علم من الاستدلال في سوق الكلام بالآخرة ان قوله وكان الاستحسان صحة كان القياس على خلاف ذلك العقد سعيدا بالقوة والصحة ايضا

اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف صحيح الظاهر او فاسد الظاهر الباطن الظاهر فقط والاستحسان كذلك ثم لم يذكر اي منهما كل وبعد ذلك الحق صحة مطلقا الرابع

يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكر فهذا الكلام قليل الجدوى وان تداخل الاقسام ضروري اذ قسم الشيء التقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي

او خماسي باعتبار آخر اسم او فعل او حرف باعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم يرجع ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف الفساد واحد وكذا بالقوة والصحة كان

احد التقسيمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهذا يريد الفرق

بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس

مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع المنكر فهذا

قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي

وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان

اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض

يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول

وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا او

منكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة

لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف

المتبايعان تحالفا وترادا فهو الينا لتقييد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ فقط وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على

ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح

والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي لبعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما ياتي في فصل تخصيص العلة من ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

فصل في دفع العلل المؤثرة

اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منها النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربعة طرق اي الجواب عنه يكون باربعة طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع الخروج فيه وكذا الملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد فنوقض بالمدبر اي ان كان ملك بدل المغصوب علة الملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم تخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فنمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب بل نمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب لانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر ليس عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع المعنى في صورة النقض اي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول لاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان نمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة يتضمن الحمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نسلم

تعدية المستحسن بالقياس الخفي فلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التي الف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت بحكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة **قوله** والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سياتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من باب التخصيص لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور البهائم الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سور سباع الطير فانتفى الحكم وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم القياس في الفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وذكر فيها اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم من العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقال الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله** وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاولين بالمانع وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابلية للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا ايلزمها الطهارة لكل صلوة اخرى بعد خروج الوقت

ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي اورد الامام فخر الاسلام رح للدفع بالحكم ثلثة امثلة احدها خروج النجاسة لانتقاضها فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بعد الوقت ولا انتقاض ثانيها ان ملك البدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب بعينه دفع بالحكم بل تخصيص العلة وثالثها نقول في مسئلتنا ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فينتقض بالجمل الصائل فنوقض بمال الباغي فانه يتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول انظر الى الحكم المدعى في الجمل الصائل وجوب الضمان وبقاء العصمة فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد هو حل الاتلاف قد اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر فما سمي قوله والضابط المستخرج من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة مثلا وليس في المتنازع الا عارض واحد اثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في ان تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم بوجه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف مع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه القصور في الامثلة الثلثة اوردت مثالا آخر في المتن فقال وانا اوردت للدفع بالحكم مثالا وهو ان القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة مع انه لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه ومعناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه

الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما +

فان ذلك الحدث اذ خروج مؤقت ليس بحدث اجماعا وكذا الملك في المغصوب سبب لملك المغصوب اعني المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر لانه لم يثبت في المدبر لمانع اذ ذكر فخر الاسلام رح هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل وصورة النقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيها ولا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه ولا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم واما حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثاني هو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما لجواز ان يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المص رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة **قوله** في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم ثبوت العصمة فضلا عن التاثير وفيه الجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة

فانه حدث ثم لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان
وجد المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون ان العلة توجب هذا الحكم لكن الحكم تخلف لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل
عدم المانع جزء للعلة او شرطا لها فهم في جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن
القياس الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة والمسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص
العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سياتي مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر ومن تمامها كما اذا صال شيء فلم يصب السهم وكبيع
مال الغير وكالا ومن ابتداء الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع وكخيار الشرط ومن تمامه كما اذا اندمل بعد خراج السهم المداواة وكخيار الرؤية ومن لزومه كما اذا جرح السهم
صار طبيعا له ومن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر لان التخصيص ان يوجد العلة وتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلثة الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلثة الاخر فهذا لم نقل في
في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك
على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب
والحكم والكان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضاء
بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضاء لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب تيضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير
العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد تمام العقد جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز
ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الدم الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي
امرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح منعه الا بنفي احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وصح ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه
الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء
للعلة او شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة
فعدم المانع عندهم شرط العلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى
وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام
حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة
الى مواردها والنقض المانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في بعض الثاني لان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد
انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان وهو لا يعني تخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون المانع
من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب
الملطخ بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخذوا في تعدد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد
العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم
ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه الكان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء

ولنا ان التخصیص فی الالفاظ مجاز تخصیص بہا وترک القیاس بدلیل اقوی لایکون تخصیصا لانہ لیس بعلۃ لان العلۃ فی القیاس ما یلزم من وجودہ وجود الحکم لاجماع العلماء علی وجوب التعدیۃ اذا علم وجود العلۃ فی الفرع من غیر تقیید بعدم المانع مع ان ہذا التقیید واجب فعلم ان عدم المانع داخل عند وجود العلۃ فہو اما رکنہا او شرطہا ای عدم المانع اما رکن العلۃ او شرطہا فاذا وجد المانع فقد عدم العلۃ ثم عدمہا قد یکون لزیادۃ وصف کما ان البیع المطلق علۃ فاذا زید الخیار فقد عدمت ولنقصانہ کالخارج النجس مع عدم الحرج علۃ للانتقاض فی ہذا عدم فی المعذور

فہو المانع من الابتداء والا فہو المانع عن التمام وذلک بمعانی العلۃ او الحکم وزاد البعض قسما خامسا نظرا الی ان الحکم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرۃ فی العلۃ بالدوام بل التمام کاف کخروج النجس للحدث ثم النقص ہو العلۃ والحکم الشرعیان وقد اضافوا الیہما الحسیین لزیادۃ التوضیح وسے کون مثالہ الجرح وصیرورتہ بمنزلۃ الطبع مانعا من لزوم الحکم نظر لانہ ان ارید بالحکم القتل فہو غیر ثابت وان ارید الجرح فہو لازم علی تقدیر صیرورتہ بمنزلۃ الطبع وقد یجاب بان الحکم ہو الجرح علی وجہ یفضی الی القتل بعد مقاومتہ المرمی فالاندمال یمنع تمام الحکم بحصول المقاومۃ واما بقاء الجرح وکون المجروح صاحب فراش فلا یمنعہ لتحقق عدم المقاومۃ الا انہ ما دام حیا یحتمل ان یزول عدم المقاومۃ بالاندمال ویحتمل ان یصیر لازما بافضائہ الی القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلک افضاؤہ الی القتل فکان مانعا للزوم الحکم ثم لا یخفی انہ تمثیل مبنی علی التسامح والا فالکسر علی ما ینبغی والمنع للاصابۃ والاصابۃ للجراحۃ والجراحۃ لسیلان الدم وہو لزہوق الروح **قولہ** ولنا ان التخصیص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصیص من الاحکام التی لا یمکن تعدیتہا من الاصل لعنی الادلۃ اللفظیۃ الی الفرع اعنی العلل لان التخصیص ملزوم للمجاز وہذا المجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشیء یوجب اختصاص ملزومہ بہ والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وہو ممتنع وربما یعترض علیہ بانا لا نم ان التخصیص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصیص فی الالفاظ کذلک ومعنی تعدیۃ الحکم اثبات مثلہ فی صورۃ الفرع فیثبت فی العلل تخصیص ببعض الموارد کتخصیص الالفاظ ببعض الافراد فیتصف اللفظ بالمجاز ضرورۃ استعمالہ فی غیر ما وضع لہ ویمتنع اتصاف العلۃ بہ اذ لیس من شانہا الا تصاف بالحقیقۃ والمجاز وعن الاحتجاج الثانی ان اثبات الحکم بطریق الاستحسان ترک للقیاس بدلیل اقوی منہ وہو لیس من تخصیص العلۃ فی شیء بمعنی انتفاء الحکم لمانع مع تحقق العلۃ بوجہین احدہما ان القیاس بل الوصف فیہ لیس بعلۃ عند وجود المعارض الاقوی لما سبق من ان شرط القیاس ان لا یعارضہ دلیل اقوی منہ فانتفاء الحکم فی صورۃ القیاس مبنی علی عدم العلۃ لا علی تحقق المانع مع وجود العلۃ وثانیہما ان العلۃ فی القیاس ما یلزم من وجودہ وجود الحکم بدلیل الاجماع علی وجوب تعدیۃ الحکم الی کل صورۃ یوجد فیہا العلۃ من غیر تقیید بعدم المانع فکل ما لا یلزم من وجودہ وجود الحکم بل یتخلف عنہ ولو لمانع لا یکون علۃ ولما کان ہذا الوجہ بما لا ان یجعل دلیلا مستقلا علی بطلان تخصیص العلۃ اشار الیہ بقولہ مع ان ہذا القید واجب الی آخرہ وتقریرہ انہم اجمعوا علی وجوب التعدیۃ عند العلم بوجود العلۃ من غیر تعرض منہم للتقیید بعدم المانع مع انہ معلوم قطعا انہ لا تعدیۃ عند وجود المانع فعلم من ترکہم التقیید ان المراد بالعلۃ ما یستجمع جمیع ما یتوقف علیہ التعدیۃ من عدم المانع وغیرہ وعلم انہ شروط للعلۃ او شطر لہا فعند وجود المانع یکون العلۃ معدومۃ لانعدام رکنہا او شرطہا وہہنا نظر وہو ان غلبۃ الظن یکفی فی العلیۃ سواء استلزمت الحکم اولا ولا نم الاجماع علی وجوب التعدیۃ مطلقا بل بشرائط وقیود کثیرۃ منہا عدم المانع والیہ کثیرا ما یقع الاطلاق اعتمادا علی العلم بالتقیید کما فی قولہم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص **قولہ** ثم عدمہا ای عدم العلۃ قد یکون لزیادۃ وصف علی ما جعل علۃ بان یکون عدمہ شرطہ بعدم ذلک الوصف فتنتفی بوجودہ کالبیع المطلق ای غیر المقید بشرط علۃ للملک فاذا زید علیہ الخیار لم یبق مطلقا فلم یکن علۃ فالمراد بالمطلق ہہنا ما یقابل المقید بالشرط ونحوہ لا المشروط بالاطلاق فانہ لا وجود لہ اصلا ولا المعنی الکلی الذی لا یوجد الا فی ضمن الجزئیات فانہ صادق علی البیع بالخیار وقد یکون لنقصان وصف ہو من جملۃ ارکان العلۃ او شرائطہا فینتفی الکل بانتفاء جزءہ او شرطہ کالخارج النجس فانہ مع عدم الحرج علۃ لانتقاض الوضوء وعند وجود الحرج لا یکون علۃ کما فی المستحاضۃ

ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعًا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعًا وسياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل ولان هذا نزاع جدلي لانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق الا ان اذا ثبت في الفرع مانع يضر وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن وهذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحًا اي يكون في التحقيق منعًا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل ههنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهو ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطاء فنقول ليس كالخطاء اذ لا قدرة فيه على مثل التالف صورة كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان اورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورد على سبيل الممانعة فتوجيهه اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال خلفًا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعني ان المال شرع خلفًا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رح مزاحمة المال القود ولا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكًا بما لا يصلح دليلًا كالطرد والتعليل بالعدم والاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في التعليل او اوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة

قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالتشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجًا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك يحصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له دخل في العلة لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذا السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلًا بل يصير مدعيًا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لقصد دفعه ومن يقع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحًا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفًا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرًا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلًا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمة له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع

تقسيم

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فنقول اعلم ان المعترض بهذا التقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا يتم لان الخصم اذا علل فالمعترض اما ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا تسمى مناقضة كما تقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه ظن مجرد من غير تأثير الى آخره في الممانعة ولا ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله فالاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فالمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى فاما ان يبطل العلل

مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا منها بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل وفي الفرع او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة وقد عرفت في تقسيم الممانعة في نفس الحجة تفصيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فيها تكليف اثبات المدعى واجيب بانه لا بد في الجامع من صلوحه للعلية والا ادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى العبث وتصيير القياس مناسبا والمناظرة منتشرة لاحتمال الحكم في فرع الحدث كالماء فلهذا احتاج المعترض في جريان الممانعة في نفس الحجة الى ما يجوز لا يكون متمسكا بالصالح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كالتعليل في القتل العمد بالقتل لا بالعمد كالمكاتب لانهم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبد اهل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة والحكم ان الممانعة في نفس الحجة اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس لان قلما يكون العلة قطعية وعند ايراد ما يرجع العلل التي يستغني عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث في تطويل القيل والقال وكثرة الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة البينة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها بالجواز الذي ترتب والاجماع بتأثير الوصف معنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مفتقرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا انه قد ورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان اعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدمات ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بافساد شهادته وهي المعارضة بما يقابلها فيمنع ثبوت حكمها فاما ما يكون من القياس لا يتعلق بالقصد من الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس القابل بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد منها وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين بتخلف الحكم السابق فان قيل فلم لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله فلا يكون للمعترض الا نفي التمام اي نفاذ شهادته على المدعي قولنا يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن غصبا لان السائل فيه قائم موقف المعلل الى موقف الاستدلال في الاصل ان يدفع المعترض اما ان يكون بحسب اللفظ والقصد في الدليل او في المدلول الاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمرجع اما مقدمة معينة مع ذكر السند به ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو النصب

وان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين
النية كالقضاء فنقول صوم رمضان صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع
اي التعيين للصوم في رمضان قبل الشروع تعيين لله وفي القضاء وانما تعيين بالشروع تعيين للعبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله
في صلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كالحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع
فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء الشروع والنذر في هذا الحكم ❊

الممنوع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وفضلا له عما هو طريق التوجيه والمقصود مبناه على انقلاب جانبها واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل فاذن هي المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المدعى عليه بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل او بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا لذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث انه لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم ابطال لدليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على الملازم فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليه وقد يكون لاثبات علة علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ظهور تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يبطل التاثير بما يورد على الوجه ما يظن انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمناقاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع والاقوى بذلك حكم فساد الوضع وتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير لا وجه له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تقييد وتقرير او تفسير لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقة الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما قال الشافعي رح صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء يجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لازمه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني اذا ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها الحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توامين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزم الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم

والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم عين المعلل فان المعلل لا في العكس يشتغل بالتعيين وهو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والتعيين ان المراد بيانا واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله لانه في الصورة في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل فهو معارضة خالصة وهي اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلثة من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح لها اب فيقال صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي انتفى سائرها بالاجماع اي بعدم القائل بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وهو كالتي نظير الوجه الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب

استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بها والالزام فيطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير يشعر بان المقصود هو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تغييرا الى ان هذه معارضة فيها شبهة المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان مما يعدم وجوب لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله الاول يعني ان القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل شمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر في نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس بالاستواء من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اي الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فاما تكرر هذا التقرير كلام المصنف وفي بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاول فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء جعل اعلاه اسفله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشيء جعل ظهره بطنا واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لانه يدل على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما ان يقتضي رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا النوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المسائلة لم تنف التسوية ليكون اثباتها فسادا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل والحكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثاني اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الاول في تقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل فهذا احد وجهي القلب لكنه تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم الابطال وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه ليس دليل المستدل بعينه ولم يجعل احد انواع الخمسة للقسم الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا في صغيرة يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل متغيرا قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها وللعبد بغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة والشفقة والعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على الفهم من ظ العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعارض نفيها بل

لمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا
ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا اذ الثابتة منهما ما في معنى المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب العلة وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة
نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غايته
ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا
الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون
انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني يجعل المعلول علة والعلة معلولا فيقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الآخرين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر
اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح فقال الحج
انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو نفس القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب
الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقال انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال في الثيب والبكر فيهما
او لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس اقول كلتاهما ثبتتا للحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر لان حكم المتساويين
واحد هذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكرنا وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير [illegible] لكن في مسئلة الشروع في النفل
وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب لا يمكن للشافعي رح في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء في نفسهما لان احدهما قتل والآخر
ضرب ولا في شرطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء
في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني [illegible] على ما ذكرنا واشارة الى هذا [illegible] مقبول [illegible] على [illegible] آخر

ولاية الاخ [illegible] في الحكم [illegible] بالاخ [illegible] العلل من جهة ان الاخ اقرب [illegible] ولاية [illegible]
من المعارضة وجه صحة قوله وبناء كون الاول ذا فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا [illegible] الفراش لان [illegible] الفراش يوجب حقيقة النسب [illegible]
اولى بالاعتبار من شبهة [illegible] بل [illegible] حقيقة النسب لان الوالدين [illegible] قوله وهي قلب العلة [illegible]
وهو ان المعلول فرع [illegible] بمنزلة جعل [illegible] لكن هذا انما يكون [illegible] اذا اقام المعترض دليلا على نفي [illegible] العلل علة والا فهو [illegible]
على ما صرح به عبارة [illegible] لو اثبت كون العلة معلولا لزم [illegible] لان معلول الشيء لا يكون علة له [illegible] في الحكم [illegible] عارض
تعليل المستدل بتعليل آخر [illegible] بطلان التعليل [illegible] على [illegible] الحكم [illegible] قوله المخلص
[illegible] بالمخلص [illegible] الاستدلال بثبوت [illegible]
على ثبوت الآخر [illegible] التصديق [illegible]
لانه [illegible] المخلص انما يكون [illegible] يكون [illegible] الاستدلال [illegible] النذر والشروع وكالولاية في
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والآخرين بان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور [illegible] المال [illegible]
[illegible] وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد [illegible] في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية [illegible]
[illegible] الحاجة الى التصرف في المال [illegible] بخلاف النفس [illegible] اجيب بانه قد يكون بالعكس [illegible]

وان

والقراءة

والقراءة والاخرص

عليه ما بينه مقبولته و

[illegible] وصف المعلل [illegible] ان الكلام في المعارضة [illegible] المعارضة [illegible]

وان كانت قاصرة فلا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان علة الطعم بالادخار وهو متعد الى الارز وغيره ممّا اتفق الا انّه الحكم اى الجنس فيه عدم العلة ربى الا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدّى الى مختلف فيه فيقبل عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير فى فساد الآخر فصل فى دفع اهل الطردية لما عرفت ان العلة نوعان الاولى مؤثرة وهى المعتبرة عندنا واما ما يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهى معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففى هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهى اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى المؤثرة اى يجاء المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يمكن لخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول يسن عندنا ايضا لكن الفرض بعد الغسل لقوله تعالى به وسلم وهو ما لم يأت اولا

بعد ذلك ولا يخفى فى الدال الكثرة فساد ما قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا متعدية وذلك كما اذا علّلنا بمدة من مسائل الجنس فلا يكون متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة فى الاصل هى الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعى رح لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل اذا بيّنه وصف آخر يحتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يسع الحكم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذى ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته فيه لاحتمال آخر وهذا يندفع ما ذكر فى بعض الشروح ان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى فان كان وصف المعلل فيه يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كان فى غرض المعترض يعنى ابطال فى علية وصف المعلل الا انه الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف بطريق تاثيره لانا نقول نعم ولكن مطالب فى الشاج يجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا قوله وان تعدى اى تعدى الاثر الذى ذكره المعترض عليه الى فرع مختلف فيه لا انه تقبل لحصول كمال قول بحسب فيه منهما لا كما لحنطة فيعارض بان العلة هى الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل فى الحنطة بالحفنتين وجريان الربوا فيها مختلف فيه مثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هى احد الوصفين فقط واى منقبل بالعلية لما فيه نزاع فى الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفى علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه لا يبدل على المعترض المعلل عليه وصف المعترض ايضا اقرارا بتعدى العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة تتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يقول ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا فى التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل بالتاثير فاثبات علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت لم اراد ان ثبوت علية كل منهم مسلم وانتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فالحكم بعلية ما لم يرجح ليس للمراداة يبطل علية وصف علية المعلل وثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير فى فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين لكن الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه فيه الاحتمال بل كل من الصحة والفساد متعلق بمعنى يوجد فيه نظرا لان عدم تاثير صحة احدهما فى فساد الآخر لا ينافى فساد احدهما بمعنى صحة الآخر لاحتمال كل منهما لكل من الصحة والفساد وانما يثبت علية ظنا لا قطعا لان النقول التى فيه الطاعة الاتفاق الا اذا وهو انه لم يرفع الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية قوله فصل فى الاعتراضات التى ترد على القياسات التى لا تعلم تاثيرها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما فى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب الملائم فيصح الحصر فى المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد هذا تسليم تصحيحها بل كل من العلل فان الكلام فى ذلك كالممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة فى الطردية بل هى فيها اظهر اسهل ثم كلام القوم صريح فى اختصاص القول بموجب العلة بالطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل فى غير محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية قوله وهو القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بعلته مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة وجوه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع

فقط بموجب بقا ... تثليثه كغسل الوجه فنقول ...

فالاستيعاب بتثليث وزيادة فان غيره قال ليس تكراره فمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما
استوعب المحل لايمكن التكميل الا بالتكرار وههنا المحل متسع اي في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما
يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع والاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله
ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اي لانسلم
ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون
قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ههنا ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنقول موجبه لكن
الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لايدخل في الغسل لان الغاية لاتدخل تحت المغيا قلنا انها للنهاية غاية للاسقاط فلا يدخل تحته الثاني الممانعة وهي اما
في الوصف اي منع الوصف الذي يدعي المعلل علية كقوله في مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلانسلم
تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله اي في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيهم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اردت المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف ولجواز عند تفاوت الاجزاء هذا
دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار فحينئذ لايدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم
عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساوات لانسلم امكانها في الفرع

ولا ملازمة اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بالقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب
القصاص او بحمل المعترض عبارة على ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة
العبد والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او تعيينه او بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول
بالموجب بل بعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل تعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحته فلا يوجب الضمان كما
قبل القطع الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطوية
النزاع في المقدمة المطوية وبحمل المقدمة المطوية على ان يتم المقدمة المذكورة تنقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية
غاية للغسل والغاية لايدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فينبغي داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة
المطوية لتعيين معها ثم لايخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم
الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول بالموجب
التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وههنا لايلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان الصحيح لو اورد مكان مسئلة
تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين و
الاستيعاب ضم ثلث الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار
والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع
في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
والاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس
لانه لايناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم
او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع

وان اوجبهما غيرمنافيه لاستر في السيرة تقدله كما في هذا المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فان المراد في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون ارجعف اشتداله الى النفي وكونه فاسد امن كمنه مبانيا للفرع اشارة اليه اويمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم فالمصيرة اشارة الى هذا كقوله صوم رمضان فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فيقول بالتعيين ولانسلم في الاصل قبلهما فانا نمنع في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يتادى الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا لا نسلم ان في المتنازع تعيين النية قبل صيرورته متعينا بتبع ان الصوم متعين في المتنازع تعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع متوقفا على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه يكون متعينا من ساهل ممتنعة فيها باطل واما في تصالح الوصف فكما في الطرد باطل عندنا كما مر واما نقطه الحكم الى الوصف لقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم جواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل عدم العتق بل لعدم القرابة المحرمية كقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فان سلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهو فوق الاولى لنقضيه اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة اصلا بان المعلل اثر ثبت بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فربما بتغيير الكلام ويجعل علة مؤثرة يدفع المناقضة كما سياتي في المناقضة قوله الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليل الايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين او باحد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعندنا بانت في الحال او بعد الدخول بانت لعيبة اثر فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعند الشافعي الاسلام يتاتي بالآخر فان اسلم فهي امراته اي لا فرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعده بانت لعيبة اثر عن الشافعي فجعل الردة عفوا لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده ثم في المتن يقتيم الكل حتى ان تعليله مقرون بفساد الوضع لقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وبقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فلذا ينتقل لان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فانه محل

[illegible] قوله والشافعي [illegible] فيكون [illegible] شرط القياس [illegible] الفرع الاشبع ثبوت الوصف في الاصل [illegible] فيس [illegible] كالاستحسان [illegible] كفارة [illegible] الحكم عدم [illegible] الاكل [illegible] اسائل [illegible] الحكم الى [illegible] الكفارة لا تتعلق [illegible] يكون [illegible] المعيار [illegible] الفرع [illegible] تحت الكيل [illegible] الوصف في الفرع [illegible] القياس [illegible] العقد [illegible] مطلق الحرمة [illegible] شرط القياس [illegible] الاصل [illegible] الحرمة المطلقة [illegible] قوله الثالث فساد الوضع [illegible] العلة [illegible] بمنزلة فساد الاداء في الشهادة [illegible] الاحتراز عنه [illegible] المناقضة [illegible] بان تغيير الكلام [illegible] كما يقال [illegible] يحكمان [illegible] بالمراد بالاحتراز [illegible] المناقضة ان سياق الكلام [illegible] المناقضة [illegible] الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف [illegible] قوله لايجاب الفرقة [illegible] الى اللفظ مع حيث [illegible] ارتداد احدهما [illegible]

قيد
لان
ممتنعة
الصلح
المناقضة
فوضع
قيدا

المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم بشئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة

اليه اكثر جعل الله ادسع الرابع المناقضة وهي تلقى اصحاب الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فليستويان في النية فيناقض بتطهير الخبث

فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلافات لتطهير الخبث فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بانجاستها في حق الصلوة

فجعلناها كالحقيقة غير ليا الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجوف هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة

لكن التطهير بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية اي ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى اولم ينو بل تجب صيرورته قربة اي يحتاج

الى النية في صيرورة الوضوء قربة والصلوة يستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة

واما المسح فملحق بالغسل تيسير اجواب عن سوال مقدر وهو ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الراس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج

الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل

فاعتبر حكم احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بهذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر

على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل

جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس لبعض الاعضاء الاولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد

دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية

الشافعي رح لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الاباء اذا انقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وعليه صرح في الشرح

ان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة النكاح وانت خبير بانه لا يحل ح فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها

فيكون منافية للنكاح والبقاء للشئ مع المنافي الكان است لا لا بر اسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بقصد الكلام اذ ليس هٰهنا بيان الخصم قد رتب على

الوصف نقيض المقتضية وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي رح ذهب الى انه تقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض

والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع حتى انه رتب على العلة نقيض

المقتضية بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا خلاف النقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع لو كان احد جاء كون

القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في

دوم التخفيف وبالعكس ولا يخفى ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شئ ذو خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع

ولا شك ان الخطر يقتضي كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لان الحاجة اليهما اكثر ففي

ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء

ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان ذلك بناء على مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصرح به فنقض بتطهير البدن والثوب من النجاسة الحقيقية

فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في المقتضي عن المناقضة بان يقال المراد بهما التطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي

نجاسة تزول ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فليشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد

بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى اولم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي

غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مبرد وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب

فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى

انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان البحث في اشتراط النية طهر نفيه

قالاصل فيه التحريم فيثبت الحل لعارض الحاجة اي بقاء الجنس وانت لعارض يجوز على اشياء ملائمة من مخالفة الاصل ١٢ص قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية وان افترقا في الغسل والمسح وعدد الاعضاء ١٢ حواشی

٤٠٩

واعلم ان الامام فخر الاسلام ذکر ان تغییر وصف محل الغسل من الطهارة الی الخبث غیر معقول وقوله فی التقیح فهی غیر معقولة اشارة الی هذا ویرد علیه انه لما کان غیر معقول لا یصح قیاس غیر السبیلین علی السبیلین فی هذا الحکم وقد ذکر فی الهدایة ان تاثیر خروج النجاسة فی زوال الطهارة امر معقول علی تقریر الهدایة لا یرد هذا الاشکال لکن یرد علیها الاشکال الآخر وهو انه لما کان هذا الحکم معقولا ینبغی ان یقاس سائر المائعات علی الماء فی تطهیر الحدث کما قد قیس فی تطهیر الخبث وجوابه انه انما قیس فی الخبث باعتبار انها تابعة لا باعتبار انها مطهرة فلا القیاس فی الحدث واعلم انه یمکن التوفیق بین قول فخر الاسلام وصاحب الهدایة بان مراد فخر الاسلام بکونه غیر معقول انه لا یستقل العقل بدرکه ومراد صاحب الهدایة بکونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف

آخر یعنی ان الوضوء قربة ای عبادة لما فیه من تعظیم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله صلی الله علیه وآله وسلم الوضوء علی الوضوء نور علی نور وکل قربة فهی مفتقرة الی النیة تحقیقا لمعنی الاخلاص وقصد التقرب الی الله تعالی وتمیز العبادة عن العادة واشار الی الجواب بان ان اراد ان کل وضوء قربة فهو ممنوع فان من لم یرد به الصلوة وما هو مفتاح الصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الخبث وان ارید البعض فلا نزاع فی انه محتاج الی النیة فان الوضوء لا یصیر قربة بدون النیة لکن صحة الصلوة لا یتوقف علی وضوء هو قربة بل علی تطهیر الاعضاء المخصوصة عن الحدث لیصیر العبد به اهلا للقیام بین یدی الرب فان قلت هو مامور به وهو فعل اختیاری مسبوق بالقصد فلا یحصل بالانغسال من غیر قصد منه والنیة قلنا اذا ورد الدخول علی الامیر قبله بمعناه تأهب ویکون معنی الآیة اذا اردتم القیام الی الصلوة فتوضؤوا لذلک قلت لا کلام فی ان الاتیان بالوضوء المامور به لا یحصل بدون النیة لکن صحة الصلوة لا یتوقف علیه لان الوضوء غیر مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهو یحصل بالماء المامور به وغیره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا یصیر مطهرا الا بالشرط الذی ورد به الشرع وهو کونه للصلوة کذا فی مبسوط شیخ الاسلام وقال فی الاسرار ان کثیرا من مشایخنا یظنون ان المامور به من الوضوء یتادی بغیر النیة وذلک غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغیر النیة لیس بعبادة لکن العبادة غیر الرکن مقصودة سقطت تبعا لمقصود بدون العبادة کالسعی الی الجمعة فان المقصود هو التمکن من الجمعة بالحصول فی المسجد فان قیل فینبغی ان یشترط النیة فی مسح الراس لان التطهیر بمجرد الاصابة غیر معقول اجیب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالکل والقلیل بالکثیر الثانی ان المسح خلف عن الغسل وفعل الارجح فیعتبر فیه حکم الاصل وهو الاستغناء عن النیة الثالث ان الاصابة بمنزلة الاسالة فی ازالة الحدث وافادة التطهیر لما فی الراس من القوة لکونه مظهرا للعبادة فی النجاسة من الضعف لکونها حکمیة بخلاف الخبث فانه نجاسة حقیقة عینیة وخص الراس بذلک فیرد دفعا للحرج فان قیل سبب ان تطهیر النجاسة الحکمیة بالماء معقول الجمل لا یفید استغناء الوضوء عن النیة لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة علی طریقة التغلیب وهذا غیر معقول لان المتصف بالنجاسة الحکمیة اعنی الحدث جمیع البدن بحکم الشرع فازالتها وتطهیر عنها بغسل بعض الاعضاء الذی هو اقل البدن خصوصا الذی هو غیر ما خرج عنه النجاسة الحقیقیة المؤثرة فی ثبوت النجاسة الحکمیة لیست بمعقولة فیجب ان لا یحصل بدون النیة کالتیمم اجیب بانا لا نسلم ان الاقتصار علی الاعضاء الاربعة غیر معقول فان دفع الحرج باسقاط باقی الاعضاء فی الحدث الذی یتکرر ویکثر وقوعه والاکتفاء بالاعضاء التی هی بمنزلة حدود الاعضاء ونهایاتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لکونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مکشوفة للاصابة النجاسة ومظنة لسهولة الغسل امر معقول الشان بحصول الاذهان فیستغنی عن النیة واحترز بالمعتاد عما وجب الغسل کالمنی والحیض فانه قلیل الوقوع فلا حرج فی غسل جمیع البدن علی انه لو لا فلا یکتفی بالبعض قوله واعلم وحاصل هذا الکلام بیان المنافاة بین کلامی فخر الاسلام وصاحب الهدایة رحمهما الله فی هذا المقام وایراد الاشکال علی کل من الکلامین ثم رفع المنافاة وحل الاشکال اما المنافاة فلانه ذکر فخر الاسلام ان تغییر وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الی الخبث غیر معقول وذکر صاحب الهدایة ان تاثیر خروج النجاسة فی زوال الطهارة معقول واما ورود الاشکال علی کلام فخر الاسلام رحمة الله فلانه ان لا یصح قیاس غیر السبیلین علی السبیلین فی الحکم لکون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من القیاس ان یکون حکم الاصل معقول المعنی وهو اما علی کلام صاحب الهدایة فلانه یوجب صحة قیاس سائر المائعات علی الماء فی رفع الحدث کما صح قیاسها علیه فی رفع الخبث

قد وجد وان الشروع فقد الحكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى فهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال ع هو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان ينجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقولية ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة من البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدركه وبين ادراكه اياه ببعوثة الشرع بعد وروده وانا حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات في رفع الخبث انما صح باعتبار انها مائعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لزوال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيعدى الى الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير المحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف تغير محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما التغير بالنص اي ان الثابت بالنص اي غير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا القدر الاثنيا في ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما لم تنجس الماء بملاقاة الخبث او الحدث لمكان الضرورة او الحاجة السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وهذا اشار المص رح بقوله

الطهارة من جميع البدن معقول فهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام فليتامل

وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل فصل في الانتقال اي الانتقال من كلام الى اخر وهو اي الانتقال انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علية الاولى او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علية الاولى وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما مستدركا او في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الاول والا كان كلاما مستدركا او فيهما وهو الثالث فيثبته بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا ليس انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض لقصة الخليل صلوات الله عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف الفقهاء.

بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع والثالث فلان هنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين الثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فجنح قريب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثالث بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول لان تعديته انما ثبت في ضمن تعدية حكم معقول وهو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاسقاط الجيد والردي في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة الربا عند التفاضل مع اشتراط التساوي ويتعدى ذلك … القياس تأمل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث شرع لغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المعترض حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهير غسل الاعضاء الاربعة معقول لان المراد بعدم المعقول ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول لا ينطبق الجواب على دليل الخصم ولان المعتبر في الاحتياج الى النية والاستغناء عنها هو كون الحكم ثابتا بالنص تعبدا او معقولا ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان يستقل العقل بدرك الحكم او يستقل … العقل … قوله وفي هذا الفصل اي فصل التعليل فروع اخر … في اصول فخر الاسلام ثم ذكر بعضهم … لطول الكتاب … لا لفائدة فان المقصود الاصولي معرفة تفريع الاحكام وكفى في توضيح المطلب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال القائس من قياس من كلام الى آخر فالكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او في الحكم فقط او فيهما والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فهذه اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس يثبت بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف الفقهاء اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وذلك في بحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شيء بمنزلة الانتقال من آية الى آية … وقد مر في بيان الاجماع … وتدليل الغرض من المناظرة اظهار الصواب … الانتقال … المناظرة … انتقال مثل … دليل … لظهور الصواب … يقول … ان الغرض اظهار الصواب … لم يجوز الانتقال لان المقصود ظهور الحق … انتقال من دليل الى آخر … الاستدلال … اثبات المطلب … فهو يكون انقطاعا

واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة اي ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبد بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة ❊ فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق ❊ اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينتقص ونثبت هذا ❊ اي عدم نقصان الرق ❊ بعلة الاخرى ❊ كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها يكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رح في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان ابقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا استشهد وانه كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حيوته تعهد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

قوله واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا اراد بطلان دليل المعلل وانتقل الى الدليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس بما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل صلوات الله عليه انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن توكيد للاول وتوضيح وتبكيت وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضائته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذه غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي في كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظهر معارض له فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا تراسل العقلاء اليهم و بلادهم كما كانوا اليهم فهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون يستبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا الرجلين حجيتها ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم لولا الاستصحاب لا يحصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا احاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل انما يصح فيما بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان الحق انه لا دليل على شرعية موجبه قطعا الى ان نزل الناسخ وعدم بيان النبي صلى الله عليه وسلم دليل على عدمه ولو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض

عارضه
بشرط
الكتابة
الشبهات
في الحدث
المفقود

براءة — حجة للاثبات عندنا — الفاسدة — وما لا يدخل — تعارض يقتضيه — لانه — الفضل القليل

والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب الشفعة على الشفيع عند علي ملك المشفوع به اذا انكر والمشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم يدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد يتمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء اي في المانعة في دفع العلل الطردية والاخ فانه يمكن ان يوجد بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرفق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل بالشك فان هذا احتجاج محض لانه لم يعلم ان هذه من اي القسمين باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة و القوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى القدر

لا الى كون الاصل فيما هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا للاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله فكان فيما لا دليل على البقاء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فهو دعوى الضرورة والظهور في الاتباع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداية نقيضه والقيم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي الدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله فكان فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي هل هو دليل على البقاء ام لا قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل فهو حجة لدفع المدعي ينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة للمدعى عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا تمسك بان التعليل بالنفي احد الحجج الشرعية بمنزلة الاجماع حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية لغيرها بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بعض اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص والاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم الى وجود اللازم او من انتفاء اللازم الى انتفاء الملزوم او ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد يتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح ذكر ترجيحاتها عقيب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتمام الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع والاخير باتحاد المحل يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى الذات كالنص والقياس فلا تعارض بينهما ولقائل ان يقول لا بد في تنافيهما احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان

والعمل بالاقوی وترک الآخر واجب فی الصورتین ای فیما اذا کان احدهما اقوی بوصف هو تابع وفیما اذا کان احدهما اقوی بما هو غیر تابع واذا تساویا قوة
اعلم ان الاقسام ثلثة الاول بان یکون احد الدلیلین اقوی من الآخر بما هو غیر تابع کالنص مع القیاس الثانی ان یکون احدهما اقوی بوصف تابع
کخبر الواحد الذی یرویه عدل فقیه مع الخبر الواحد الذی یرویه عدل غیر فقیه الثالث ان یکون متساویین قوة ففی القسمین الاولین العمل بالاقوی
وترک الآخر واجب واما الثالث فیاتی حکمه ههنا وهو قوله واذا تساویا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثانی والثالث واما الاول فبمعزل عنها وان کان
العمل بالاقوی واجبا لکن لا یسمی هذا ترجیحا فالترجیح انما یکون بعد المعارضة فیختص بالقسم الثانی ففی الکتاب والسنة ای فی معارضة الکتاب
الکتاب والسنة السنة یحمل ذلک علی النسخ احدهما الآخر اذ التناقض بین ادلة الشرع لانه دلیل الجهل تعالی الله عنه فی الکتاب والسنة حقیقة التعارض غیر متحققة

لتنافی حل المنکوحة وحرمتها اصلا وکذا الحل قبل الحیض وعنده والا فلابد من اشتراط آخر مثل اتحاد المکان والشرط ونحو ذلک مما لا بد منه فی تحقق التناقض
وجوابه ان اشتراطها واتحاد المحل والزمان زیادة توضیح وتنصیص علی ما هو ملاک الامر فی باب التناقض فانه کثیرا ما یندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض
لا یقع فی القطعیین لامتناع وقوع المتنافیین ولا یتصور الترجیح لانه فرع التفاوت فی احتمال النقیض فلا یکون الا بین الظنیین وفی قوله وان تساویا قوة اشارة الی
جواز تحقق التعارض من غیر ترجیح علی ما هو الصحیح اذ لا مانع ذلک والحکم هو التوقف وجعل الدلیلین بمنزلة العدم ولا یلزم اجتماع النقیضین وارتفاعهما او التحکم
کما لا یلزم شئی من ذلک عند عدم شئی من الدلیلین والترجیح فی اللغة جعل الشئی راجحا ای فاضلا زائدا ویطلق مجازا علی اعتقاد الرجحان وفی الاصطلاح
بیان الرجحان ای القوة التی لاحد المتعارضین علی الآخر وهذا معنی قولهم هو اقتران الدلیل الظنی بامر یتقوی به علی معارضه واشترطوا ان یکون تابعا
حتی لو تقوی احدهما بما هو غیر تابع له لا یکون رجحانا فلا یقال النص راجح علی القیاس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوی وهو اظهار
زیادة احد المثلین علی الآخر وصفا لا اصلا من قولک رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتی مالت کفته فلابد من قیام التماثل اولا ثم ثبوت الزیادة
بما هو بمنزلة التابع والوصف بحیث لا یقوم به المماثلة ابتداء ولا یدخل تحت الوزن منفردا عن المزید علیه قصدا فی العادة قال الامام السرخسی لا یسمی
زیادة درهم علی العشرة فی احد الجانبین رجحانا لان المماثلة یقوم به اصلا ویسمی زیادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا یقوم بها عادة وهذا من قوله علیه السلام
للوزان حین اشتری سراویل بدرهمین زن وارجح فانا معاشر الانبیاء هکذا نزن فمعنی ارجح زد علیه فضلا قلیلا یکون تابعا بمنزلة الاوصاف کزیادة الجودة لا قدرا
یقصد بالوزن عادة للزوم الربوا فی قضاء الدیون اذ لا یجوز ان یکون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولی من جعله فی حکم العدم علی
ما ذهب الیه المصنف لانه ادخل فی تحقیق معنی التنبیه قوله العمل بالاقوی یعنی اذا دل دلیل علی ثبوت شئی والآخر علی انتفائه فاما ان یتساویا فی القوة اولا وعلی
الثانی اما ان یکون زیادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففی الصورة الاولی معارضة ولا ترجیح وفی الثانیة معارضة مع ترجیح وفی الثالثة لا معارضة حقیقة
فلا ترجیح لانه مبنی علی التعارض المبنی علی تماثل وحکم الصورتین الاخیرتین ان یعمل بالاقوی ویترک الاضعف لکونه فی حکم العدم بالنسبة الی الاقوی واما الصورة الاولی
اعنی تعارض الدلیلین المتساویین فی القوة سواء تساویا فی العدد کالتعارض بین آیة وآیتین او سنة سنتین او قیاس وقیاسین فان ذلک ایضا من قبیل المتساویین
اذ لا ترجیح بالقوة بکثرة الادلة حتی لا یترک الدلیل الواحد بالدلیلین فحکمها انه ان کان التعارض بین قیاسین یعمل بایهما شاء وان کان بین آیتین او قراءتین او سنتین قولیین
او فعلیین او مختلفین او آیة وسنة فی قوتها کالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم یصلح المتاخر ناسخا کخبر الواحد المتاخر عن الکتاب او السنة المشهورة
فهو لیس من قبیل تعارض المتساوی بل المتقدم راجح والا فان امکن الجمع بینهما باعتبار تخلص من الحکم او المحل او الزمان فذاک والا یترک العمل بالدلیلین وح ان
امکن المصیر الی السنة ومنها الی القیاس وقول الصحابی فیصار الیه والا یقرر الحکم علی ما کان علیه قبل ورود الدلیلین هذا معنی تقریر الاصول وفی الکلام اشارة الی ان النسخ لا یجری بین القیاسین
اذ لا یتصور فیهما التقدم والتاخر وانه لا یقع التعارض بین الاجماع وبین دلیل آخر قطعی من نص او اجماع اذ لا ینعقد اجماع مخالف لقطعی وانه لا ترتیب بین القیاس وقول الصحابی بل کلاهما فی مرتبة واحدة
یعمل باحدهما بشرط التحری کما فی القیاسین عند من اوجب تقلید الصحابی ولو لم یدرک بالقیاس یجب المصیر الیه والا ثم الی القیاس علی ما ذکر فخر الاسلام فی شرح التقویم من انه ان وقع التعارض
بین سهمین فالدلیل الاقوال الصحابة وان وقع بینهما فالدلیل والقیاس ولا تعارض بین القیاس وقول الصحابة مثال المصیر الی السنة عند تعارض الآیتین قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن وقوله تعالی واذا قرئ القرآن فاستمعوا

الشیح بین الحکمین یکون لی سعی انتفی بالنقیض ای بالنقیض وبالظنی لا انتفی القطعی الدلیل ای سبب قوله فرضا اوصانعه الشتراء لنفیه فینفذ ماتری فی هذا اشارة الی مسقوط ما ذکره الفاضل لا شک ان الاحمد ای من انه یستفید
لا شک ان انفضل احد المثلین علی الآخر هو الرجحان والفضل لا ان یکون لسبب راجح من ان یکون تماثلا دلیلا او نصا او حجة او عقلا او لغة او شرطا او سبب ووجه السقوط ان زیادة لا تخفی نفسه لا الا لغت علی الواحد وعرفا یسمی رجحانا بالغة لا الا الرجحان هو المیل لثقال فی المیزان اذا رجح المیزان ذاک کجعل مثال وذا الا ۱۲ عس قوله منصوص ای یختلف وفی الکتاب ای

فیه اشارة الی امور ثلثة اما الی الاولین فبعدم التعرض لهما واما الی الثالث فبقوله الی القیاس وقول الصحابة ۱۲ عه قوله وعند من اوجب تقلید الصحابی آه واما عند من لا یوجبه فالواجب المصیر الی ما رجح عنده من القیاس وقول الصحابی لان قوله لما کان بناء علی الرای کان بمنزلة قیاسین فیجب العمل باحدهما

کذا ۱۲ فقیه

تشریر التحری ۱۲

لانه تحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس مقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متاخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله لكن ذلك الاشارة يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي دفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار روى عن ابن عمر انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر والفقه قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان تعارضا فصرنا الى قول النبي صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير انه صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات ههنا وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل القوة بها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحدة بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية الواحدة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه كان باعتبار تقوي الآية بالسنة وتقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارضة وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال الادنى يجوز ان يعتبر تابعا للاقوى فيصير مخصوصا بخلاف المماثل ولا يقال القياس يعتبر متاخرا من السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام شمس الائمة السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى البعض لاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان النسبة في القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا تنافي الى الدليلين المتدافعين لا يصدران عن الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهم وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور المخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية واثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاستنثار في اللحم يورث الاشتباه في السور المخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى الحرمة ما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا كان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون احد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ عند الاكل التزم الحكم بسبب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية الى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدم ما يشير كلام المصنف حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع

وهو ان الماء كان طاهرا ولا يزيل الحدث لو وقع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وهو اي التعارض في الكتاب ان يقع اما بين
آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة المخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعي بين المدعيين
او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل قرانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد
بدليل قرانه بالعقد والعقد قول يكون له حكم المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة
وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس فهذه الآية تقتضي عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في
الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فيقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشتمل الغموس اذ هو خال عن
الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى الآخرة بدليل قرانه
بكسب القلب في الثانية وفي الدنيا بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة
في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس لان العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى والحاصل ان الشافعي رح يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى
يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان الحمل حمل بعيد يلزم ان لا يكون العقد جاريا على معناه الحقيقي والدليل
دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل قرانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنيين فيحمل في كل موضع
الشك في زوال الحدث فنظر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا
حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر
ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار تربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة
تدخل في المضائق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة
سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه ح لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا اقول ومما بين آيتين او قراءتين بمنزلة آيتين
واردة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار كان
حملا على الغسل توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وما شن بارد وقول زهير لعب الزمان بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف
على سوافي والجر للجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب وفيه ان
النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو اختيار المحققين من النحاة ومع هذا اعرابه شايع ومستفيض مع ما فيه من
اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ
المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب
الماء عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المعطوف الذي دل
عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي عليه السلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل
مسحا وزيادة اذ الاسالة بدون الاصابة والمقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي اختيار الغسل جمع بين الادلة موافقة للجماعة وتحصيل للطهارة
وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم
او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من الحكم فله وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا بواحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى

على اليمين ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو الليق به من الدنيوية والاخروية اقول لا تعارض بينهما لان اللغو في الصورتين واحد وهو ما لا كسب للقلب
من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الآية الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو فان الاثم الذي
في المنعقدة يستر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما
في الآية الاولى فهو ظاهر لقرينة كسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي مع الذي
لا تقع عن اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي
دار الجزاء وهي المؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الساترة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دلت
على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم
الكفارة في الغموس واما ما افاده هو المخلص من جعل المحل فبان يحمل على فائدة المحل كقول العمر والانقر ومن يحلف ان التشديد يبعث

بين معنيين كجهاد فيهما التعارض بين مغايرة ثابت باحد الدليلين لا تتنافى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب
عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اليمين الشرعية تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس فالمخلص ان يقال المؤاخذة التي اوجبها الآية الاولى هي
المؤاخذة في الآخرة والتي نفتها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين
الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رح يحمل العقد على كسب القلب من عقد كذا عزمت عليه فيتناول الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا
وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض بعد ذلك وجوه الاول ان فيه عدولا
عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح من الفقهاء الذي هو ضم احد الكلامين بالآخر فحمله على عزم القلب فانه سبب للعقد فيستعمل فيه
مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الكل مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء وجعله ثابتا
عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة
وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة
ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو
الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس و
الثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور رح حيث جعل نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى
واثباتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو واثباتها في المعقودة وفسر المؤاخذة فيها بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة
بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف رح حمل المؤاخذة في الثانية ايضا على الاثم بناء على ان المؤاخذة انما هي في الآخرة فان قيل فكفارته
تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا لتحصيل الآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب جزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق رفع المؤاخذة في الآخرة
اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بكذا ان
يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما ولهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفي المعقودة ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خاليا عن التعرض للغموس
فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو لتحقق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي
اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم المشترك يكون المعنى لا يؤاخذكم في اللغو اصلا سواء اخذ
عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث قوله فبالتخفيف اي ...

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة والتشديد على الاقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها احتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة (اما الثالث) اي المخلص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول فكذا اذا كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة فالمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس تكرر النسخ) اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فالاحتياط لتكرار النسخ وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان لو وجد في الزمان المتقدم دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن تمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او ما يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان ينتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران اما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فانه في الايراد بهذا التقرير فيستقيم الدليل بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت باق الى ان يوجد المحرم انما كان كذلك لان في زمان الفترة خلاف الشرائع ذلك الزمان قد وقع التحريفات في التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرع فظهرت الاباحة بالمعنى وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح

قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بالتخفيف لما ذكره الشارح يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي بالنظر عن عدم نزول الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف وفي الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي رح ليس ابعد من ذلك

قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلت انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية اي قد ورد اي امكان قد ورد دال على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص فعنينا بتكرر النسخ هذا المعنى اي تكرر التغيير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على النقض

واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند البعض من الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب المعتزلة عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج فمن كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه ... وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما ام لا وان كان حكما فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالاباحة او بغيرها واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق عندنا لانا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر او الاباحة وبين من يقول الاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وكذا لا خلاف بين من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما

الشيء فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان جاءت الالوهية حرمه الحرمة والاباحة واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان على طريق الوجوب او الندب او الكراهة وكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه او لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه ان اشتمل على مفسدة فان فعله حرام وتركه واجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فان فعله مندوب وتركه مكروه وان لم يشتمل على المصلحة فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية والاشارة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان العقل حاكم بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فنقول على المبيح ان اردت بالاباحة الاحرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس معلوم بل ليس مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان قيل ان الشيء خلق العبيد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحة تحصيل المقصد فلعلها والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وتضعف بالسابقة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل لا يستتبعه فيعير عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل غير معلوم والتقدير ان لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما قبل البعثة فانتفت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع مستلزمان فكيف حكم مطلقا انتفى دون الاول ... التعذيب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان ملك الله تعالى لا يتضرر وفي منافعه اجود واحد ملكوكا ذكره ... لا يدرك العقل تحريمه ... فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير انما ثبت عقلا ممنوعة وانما يبتنى على السمع ولو سلم فانما يكون فيمن يلحقه ضرر بالتصرف في ملكه والا لكان ما نحن فيه ... اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته والانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وباعثه ... على ... التعديل ... التوقف ... بعدم الحكم تارة وبعدم العلم بالحكم ... ثبوت الحكم ... ان هناك حكما ... على التعيين مع التصديق بثبوت حكم ... ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف ... الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل ... الحكم لا التوقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل ... ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه ... جائز

ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الحديث الا وقد غلب الحرام على الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان
النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل
بالوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفقوا على
انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة مدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوي دوراوي وانه محرم ابن عباس رضي والاول يزيد بن الاصم
هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي
انه عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه

عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه
ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبنا الاشعري بل هو بناء في مذهبه الحسن والقبح ولا يصلح الزاما وثانيهما
ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح له اجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه
من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المصرح عليه وتحقيقه
ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز
الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف وههنا رد هذا الاعتراض مع انه كلام على السند وعدم تحرير
محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع بعدم بعثته ولم يدرك فيه العقل جهة حسن او قبح كاكل الفواكه مثلا هل للعقل ان يحكم
عليها بانه في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك العقل ممنوع في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع بحيث يدركه العقل
اي ان يدرك ذلك فلا يكون كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا
على ما ذكره المصرح بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا
كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكم الله تعالى ام لا فيه لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما
اما بالمنع او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك لانه لا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بالمنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب
الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة والحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل فهذا يساوي
القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك والخلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول
بالعقاب اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها
مما فسرنا فلا توقف قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت
اولى اي لو جعل النافي اولى لزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل
يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح
من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو
ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل فتساويا وان احتمل الامرين ينظر لتبيين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره
في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل
ولا ينظر تبيين قوله واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا

تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد وقتی انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام يتغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاول احوال الحرم

بينهما انه لم يكن كالاثبات فرجحنا بالنفي وروى ابن عباس رضي نحو ما عتقت بريرة وزوجها حر مثبت وانها عتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفي بالمعرفة

بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل علم ان الامة التي زوجها حر ان عتقت ثبت لها خيار العتق عندنا فانا والشافعي رحمه الله

انما عتقت بريرة وزوجها حر يعني حيث عتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقه لم يتغير بعده وهذا شيء لا يدرك عيانا بل يبنى

على ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة والكان نفيا لكنه مما يعرف بالدليل لانه يعرف ان الماء ان اخبر بدليله كان

كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل ويحتمل ان يكون بناء على العدم الاصلي ان الطهارة اما قد تعرف بظاهر الحال وقد تعرف

عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري ولم يره احد ولم يلاقه شيء نجس فان اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان

تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فالحوم الى القول بالتساقط والرجوع الى الاصل

هذا الاصل يعني الاشتباه ... القياس عطف على قوله من الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارضا ... فلا يجمل على النسخ وقول الصحابي ...

فياخذ بايهما شاء ... من قول الصحابي رضي الله عنه ... ولا يسقطان التعارض ... التساقط

بظاهر الحال ... الاول اي في الصحيحين ... التعارض للجهل بالناسخ منهما فلا يصح ... العمل ... في القياسين ...

يجمل عند ... المجتهد ولم يذكر ... لان في كل منهما ... الاجتهاد ... بالنظر الى المدلول ...

لم يقع ... الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة ... المتن كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر

والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي

يكونه معروفا بالرواية القياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علية نصا صريحا او اما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف

ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما عرف بالاجماع تاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير الجنس في النوع وهذا اولى من

عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام اولى من المفرد واقسام

المركبات بعضها اولى من بعض لمن اتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك

من الانصار فزوجها ميمونة بنت الحارث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري قوله والقياس فلا يحمل على النسخ اذ

لا مدخل للراي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يتفقان في

اصابة الحق وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطل لا دليل عليه فيرجع اليه قوله اذ كل واحد ... الا كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل

ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل دون

دليلا في حق العلم ... بخلاف النصين فان الحق واحد منهما في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل لم يقع ... الترجيح كثير ... بعضها لما سلف الا ... الترجيح في النصوص

والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم ... والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك

والسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح

بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلى الله عليه وسلم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احد سمعت يقول قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما

لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله وفرعه وعلته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من مطولات

وقد اشار المصنف ههنا الى البعض ... الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ... اقرب الى القطع

والذی ذکروا فی ترجیح القیاس اربعة امور الاول قوة الاثر ای قوة التاثیر کما مر فی القیاس والاستحسان وکما فی مسئلة طول الحرة فان الشافعی رح یقول رق الماء مع غنیته عنه فلا یجوز کالذی تحته حرة قلنا هذا نکاح یملکه العبد باذن مولاه اذا وقع الیه مهر یصلح للحرة الا انه وقال تزوج من ثبت فیما لم یجز وهذا اقوی اثرا ای قیاسنا اقوی تاثیرا من قیاس الشافعی رح اذ زیادة محل حل العبد علی حل الحر قلب المشروع وتضییع الماء بالعزل باذن الحرة یجوز فالارقاق دونه لان فی الاول تضییع الاصل وفی الثانی تضییع الوصف ونکاح الامة لمن له سریة جائز مع وجود ما ذکر من العلة

علی غیره وما عرف بالایماء مطلقا یرجح علی ما عرف بالمناسبة لما فیهما من الاختلاف ولان الشارع اولی بتعلیل الاحکام ثم لا یخفی ان الراجح تاثیر العین ثم النوع ثم الجنس القریب ثم الاقرب فالاقرب ان اعتبار شان الحکم لکونه المقصود اولی واهم من اعتبار شان العلة فیرجح تاثیر جنس العلة فی نوع الحکم علی تاثیر نوع العلة فی جنس الحکم وعند الترکیب تاثیر کل من الجنسین یقدم علی المرکب من مرجوحین او مساو ومرجوح کتقدم المرکب من تاثیر النوع فی النوع والجنس القریب فی النوع علی المرکب من تاثیر النوع فی الجنس القریب والجنس البعید فی النوع وفی المرکبین الذین یشتمل کل منهما علی راجح ومرجوح یقدم ما یکون الراجح منه فی جانب الحکم علی ما یکون فی جانب العلة وهذا معنی قوله وتسامح المرکبات بعضها اولی من بعض وکل ذلک مما یظهر بالتامل فی المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذکر امور اربعة مما یقع به ترجیح القیاس هی قوة الاثر وقوة الثبات علی الحکم وکثرة الاصول والعکس **قوله** کما مر فی القیاس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة الاثر یقدم علی القیاس وان کان ظاهر التاثیر اذ العبرة للتاثیر وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القیاس انما صار حجة بالتاثیر فالتفاوت فیه یوجب التفاوت فی القیاس هذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لیختلف باختلافها بل بالولایة الثابتة بالحریة وهی مما لا یتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد یقال ان العدالة مما لا یختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جمیع ما یعتقد الحرمة فیه فعدل والا فلا **قوله** وکما فی مسئلة طول الحرة ای الغناء والقدرة علی تزوج الحرة والاصل الطول الحرة ای الفضل فاتسع فیه بحذف حرف الجر ثم حذف اضافة المصدر الی المفعول فالحر الذی له طول الحرة لا یجوز له تزوج الامة عند الشافعی رح قیاسا علی الذی تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والافاق بمنزلة الاهلاک بخلاف ما اذا لم یکن له طول الحرة وخشی العنت ای الوقوع فی الزنا فانه لا غنیة عن الارقاق فیجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علی نکاح الحرة فتزوج امة فانه لیس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصیل صفة الحریة وهو لیس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة علی امة فانه تبقی نکاح الامة لانه لیس بارقاق ابتداء بل ابقاء علیه وهو لا یحرم کالرق یبقی مع الاسلام اذ لیس للبقاء ههنا حکم الابتداء وقلنا نکاح الامة مع طول الحرة نکاح یملکه العبد فیملکه الحر کسائر الانکحة التی یملکها العبد وهذا اقوی تاثیرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحریة من صفات الکمال فینبغی ان یکون اثرها فی الاطلاق والاتساع فی باب النکاح الذی هو من النعم والرق من الاوصاف النقصان فینبغی ان یکون اثره فی المنع والتضییق فاتساع المحل الذی هو من باب الکرامة للعبد وتضییقه علی الحر بان لا یجوز له نکاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعکس المعقول لان ما ثبت بطریق الکرامة یزداد بزیادة الشرف ولهذا اجاز لمن کان افضل البشر ما فوق الاربعة وربما یجاب بان هذا التضییق من باب الکرامة حیث منع الشریف من تزوج الخسیس مع ما فیه من مظنة الارقاق وذلک کما جاز نکاح المجوسیة للکافر دون المسلم **قوله** وتضییعه والماء اشارة الی وجه ضعف فی قیاس الشافعی رح الاول ان الارقاق الذی هو اهلاک حکما دون تضییع الماء بالعزل لانه اتلاف حقیقة اذ فی الارقاق انما یزول صفة الحریة مع انه ربما یرجی زواله بالعتق وفی العزل یفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولی فان قیل هذا امتناع عن اکتساب سبب الوجود وفی الارقاق مباشرة السبب علی وجه یفضی الی الهلاک قلنا فی التزوج ایضا امتناع عن ایجاد صفة الحریة اذ الماء لا یوصف بالرق والحریة بل هو قابل لان یوجد منه الرقیق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب الوجود الحریة فحین یخلق یخلق رقیقا لانه ینتقل من الحریة الی الرق ومعنی العقوبة والاهلاک انما هو فی ارقاق الحر الثانی ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غیر مطرد لوجوده فیمن له سریة او ام ولد مع جواز نکاح الامة له وفیه نظر لان الحر لو کان قادرا علی ان یشتری امة لا یحل له نکاح الامة عند الشافعی رح فکیف اذا کان له سریة او ام ولد

وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقبل الرق من الولد وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر ... فلا يجوز للمسلم الا

الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة فتداهو نكاح يملكه العبد المسلم فلذا الحر المسلم ايضا وايضا هو حر يصح منه للمسلم نكاح الحرة فلا ... نكاح الامة

الكتابية وهو يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي اعلى من هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي ادنى من هذا الدين وهذا لان الرق تنصيف

لا تحريم كما في الطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرق اثر ... بالحيوانات والجمادات ... الاكفر ... فيشبه

من حيث الذات فاوجب ... لان الشبهان التنصيف في استحقاق ... التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل التنصيف ...

وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاول فيحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والعدة فان

الرق ينصفهما وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر اربع واما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان المرأة

لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متاخرة لا

وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرا ولا

مقارنة فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس لتغليب الحرمة

بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين يلي فان الحل ... اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله كما في نكاح الامة

الكتابية قوله كما في مسح الراس فان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثابتة على الحكم والركن كثير اعتبار

الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية

لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب

التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان

قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان الرق اثر في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما فيه من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الغرض انه قادر على طول الحرة فيتادى بنكاح المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم ... الكتابية وهذا القياس اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها اذ انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه شيئا

قوله واما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان التقدم على الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تخفيفا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يعتبران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بيقين فنصف تطليقات الثلث ... الثنتين دون الواحدة فاشتبه بالطلاق انما هو في تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بانه تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل المعارضة قوله كما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان يعني اكثر ... فخر الاسلام ... كلمة المرة يعني لا يشترط فيه التعيين الايمان بالله تعالى بان يعرفه

ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا
وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين لانه فعله لاجل البر كما في الغصب فانه يقول المضمون بالعقد مضمون بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا
وان كان فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا في الحقيقة يكون المثل
التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم يوجب
الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب الاموال كلها
والصلاة والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان مع اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال
الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد فيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو
معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان
المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بعدم
الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان
الوصف وان قل فانت اصلا بلا بدل والاصل وهو المنافع وان عظم فانت الى ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتقريره
ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل لكن فيه في دار الجزاء
فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى ضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله المضمون
بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف كقولنا في صوم رمضان وكمثل في الغصب اوردها لترجيح القياس على
القياس بقوة اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة
اعتبار الشرع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب
تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن المثل غير
ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله المضمون بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما وجميع العدوانات في الثالث كثرة

يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رح وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة واطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية بكثرة
الاجزاء في جانب المنفعة بان يطور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة لبقي التفاوت في مقدار القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجيدة واللون وهذا معنى
المثل التقريبي قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف في جنس التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركن
في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة اثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة الا ان التحقيق
ان الكثرة راجعة الى قوة التاثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا جعل
شمس الائمة [illegible] نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الاول التعيين به امكان تقرير الذي على الآخرين وقال المصدر اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشرع جنس الوصف [illegible]

ك قوله
كتصدق النصاب
على الفقير بدون الزكوة
الصفة المحلي
فاخذ الفضل القيمة
فاذا كان من نوع
الكلية التعيين
الفضل لانه
الصر والان الوصف
فان فلو وجب
اصلا بلا بدل
الا وصف الوصف
على الفضل
على تقدير عدم
الضمان ونحوها
يفوت الا الى بدل
لانه لا يمكن التلف
في غير لا ان في
الدنيا في
الآخرة

425

١٢ ١٢ ١٢

الاصول لانه قريب من الثاني والرابع هو العكس اي العدم عند العدم ❊ اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لقولنا مسح
الرأس فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس ❊ فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله ركن كالغسل فان المضمضة متكررة وليست
بركن اي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان
العكس على ما هو متعارف بين الناس هو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا يعكس الا بعض
الحيوان انسان اذا عرفت هذا فنقول الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد
الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازمه كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي عكسا له وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين
فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر البيعات المتعينة وينعكس ببدل الصرف والسلم فان كل ما هو غير متعين يشترط
قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل كما في الثمن
لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فلا يشترط قبضه فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس المال في السلم في غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا
كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل كما اذا
كان غير الربوي في الثمن نحو المال كالثياب مثلا وهذا العكس اضعف الوجوه من وجوه الترجيح فاما اذا وجد وصفان يؤثران احدهما بحيث ينعدم
الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك الا انه اضعف لان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فاحتيج الى تاثير العلل وهو الثابت في الاول اقوى من العدم عند العدم ❊ مسئلة ❊ اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان بنية اي نية
الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ويصح عندنا هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بذاتي
في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل وقوة الثبات وهو مستلزم لكثرة شهادة الاصل اذ اذا كان يجب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم كان ايضا مستلزم
الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع هو العكس بمعنى الطرد في العلة اي كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس كلما انتفت العلة انتفى الحكم
كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمعروف من المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف اما حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك
انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس في قولنا كلما وجد الوصف
وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه اي الوصف هو تعيين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في
بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاول في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وكذا
المال من النقود فانها فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع الاواني فينبغي ان لا يشترط القبض
قلنا نعم الا ان هذه صورة التعيين وهو لا يتعين شرعا عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو السلم والصرف فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل
اي السلم المسلم فيه غير متعين وان كان راس المال ليس بمبيع اجيب بالجمع اي جميع ما ذكر ان كل مبيع متعين لا يشترط قبضه وعكسه الكلي قولنا كل ما لا يكون متعينا يشترط قبض بدله
فانه لا يشترط فيه القبض في الحال اصلا وينعكس كلي قولنا كل بيع لا تعيين فيه للمبيع لانه يشترط فيه القبض فلا يلزم تم اختلفوا في ان القبض
شرط صحة العقد وشرط بقاءه على الصحة والى الاول اشار محمد ثم يتوجه على الاول سؤال هو ان شرط الجواز يكون مقارنا للعقد كالشهود في النكاح لا متاخرا فيه من جهة الشرط
قبل الشرط والجواب انه لا يمكن ههنا المقارنة من غير ترك العمل لما فيه من اثبات اليد على المال فقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما

وذلک بالعارضی وذلک لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النیة فانه لا عبادة بدون النیة والبعض وقع صحیحا لوجود النیة لکن الصوم لا یتجزی فاما ان یفسد الکل او ان یصح الکل فلا بد من ترجیح احدهما علی الآخر فالشافعی رحمه الله رجح الفاسد علی الصحیح بوصف العبادة فان وصف العبادة یوجب الفساد وهو وصف عارضی لان وصف العبادة للامساک عارضی لان الامساک من حیث الذات لیس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالی وهو امر خارج عن الامساک ونحن نرجح الصحیح علی الفاسد بکون النیة واقعة فی اکثر النهار والترجیح بالکثرة ترجیح بالوصف الذاتی لان الکثرة وصف تقوم بالکثیر بحسب اجزائه فیکون وصفا ذاتیا اذ المراد بالوصف الذاتی وصف تقوم للشیء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضی صف تقوم بالشیء بحسب امر خارج عنه

وذکروا امثلة اخری فیما ذکرنا کفایة فصل ثم من الترجیح الفاسدة الترجیح بغلبة الاشباه لقوله کقول الشافعی رحمه الله فی الاخ المشتری بالعتیق عند الاخ اشبه الولد بوجه وهو المحرمیة وابن العم بوجوه کحل الزکوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص هذا باطل لان المشابهة فی صفة اخذ مؤثرة فی الحکم المطلوب اقوی منها ای من المشابهة فی الف صفة غیر مؤثرة ومنها الترجیح بکون الوصف اعم کالطعم فانه یشمل القلیل والکثیر ولا اعتبار بهذا اذ الترجیح بالقوة وهو التاثیر لا الصیرورة ومنها الترجیح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولی من ذات جزئین لا اثر لهذا ومسئلة یرجح بکثرة الدلیل عند البعض لغلبة الظن بها ای لاجل حصول غلبة الظن بها بالحکم بسبب کثرة الدلیل ولان ترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر ای اذا تعارض الادلة الکثیرة والقلیلة ولا یمکن الجمع بینهما لامتناع اجتماع الضدین فاما ان یترک الجمیع او الاکثر او الاقل وترک الدلیل خلاف الاصل فترک الاقل اسهل من ترک الکل او الاکثر لا عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمهما الله تعالی

بالحال لوجهین احدهما ان الحال القدیم بالغیر وما یقوم بالغیر فله حکم العدم بالنظر الی ما یقوم بنفسه وثانیهما الذات ما سبق وجودا من الحال فیقع به الترجیح اولا فلا یتغیر بما یحدث بعده کالاجتهاد امضی حکمه فان قلت هذا انما یصح ذات الشیء وحاله لا فی مطلق الذات والحال اذ قد یتقدم حال الشیء علی ذات شیء آخر کحال الاب وذات الابن قلت الکلام فیما اذا ترجح احد القیاسین بما یرجع الی وصف یقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما یرجع الی وصف یقوم لک الشیء بحسب امر خارج عنه کوصفی الکثرة والعبادة للامساک فان الاول بحسب الاجزاء والثانی بجعل الشارع ولهذا قال ای الترجیح بالوصف الذاتی اولی من الترجیح بالوصف العارضی والا فکما ان العبادة حال للامساک فکذلک الکثرة قوله وذکروا ای الترجیح بالوصف الذاتی امثلة اخری منها مسئلة انقطاع حق المالک من العین الی القیمة بالصنعة فی المغصوب کخیاطة او صباغة او طبخ بحیث تزداد بها قیمة المغصوب فان کلا من الوصف الحادث والاصل متقوم لا سبیل الی ابطال حق الحقین ولا الی اثبات الشرکة لاختلاف الجنسین فلا بد من ترک احدهما بالقیمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنی راجع الی الذات وحق المغصوب منه باعتبار البقاء للصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقیق ذلک ان الصنعة قائمة من کل وجه ومضافة الی فعل الغاصب لم یلحق حدوثها الغیر ولا اضافة الی المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالک من وجه حیث انعدم صورته وبعض معانیه اعنی المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الی الغاصب من وجه وهو الوجه الذی به صار هالکا بمعنی ان الفعل الغاصب به خلافا فی وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجیح ابن ابن الاخ علی العم فی العصوبة لان رجحانه فی ذات القرابة اخوة ورجحان العم فی حال القرابة وهی زیادة القرب لانه یتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا کثیر فی باب المیراث قوله فصل لما ختم مباحث الادلة الصحیحة بالادلة الفاسدة تکمیلا للمقصد کذلک ختم مباحث الترجیحات المقبولة بالترجیحات المردودة المذکور منها ههنا ثلثة الاول الترجیح بغلبة الاشباه لافادتها زیادة الظن بکثرة الاصول الثانی الترجیح بعموم الوصف لزیادة فائدة والثالث الترجیح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق علی صحته والکل فاسد لان العبرة فی باب القیاس لمعنی الوصف وهو قوته وتاثیره لا للصورة بان تکثیر الاوصاف وتکثیر محال الوصف وتقل اجزاءه وایضا الوصف مستنبط من النص فیکون فرعا له وقلة للاجزاء فیه بمنزلة الایجاز فی النص ولا خلاف فی عدم ترجیح النص الموجز علی المطنب لا العام علی الخاص بل عند الشافعی رحمه الله یقدم الخاص علی العام لقائل ان یقول الکلام انما هو علی تقدیر تساوی الوصفین فی التاثیر والملائمة وح لم لا یجوز ترجیح احدهما بما یفید زیادة ظن او یکون بعیدا عن الخلاف واما عند تاثیر احدهما دون الآخر فلا نزاع فی تقدیم المؤثر وان کان الآخر اکثر او اعم او ابسط ثم لا یخفی ان فی قوله مسئلة ذات جزء تسامحا اذ لا ترکیب من اقل من جزئین وکانه من قبیل المشاکلة والمراد ان یکون معنی واحدا لا جزء له

۴۲۷

لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الاستمارة فانه لا يرجح بكثرة الشهود واجماعهم على القياس
عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في العصبة فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال
على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل لما كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف
خلافا لابن مسعود في الاخير اي ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنهما على ابن عم ليس كذلك بل يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر
بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب لان الاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي الاخوة لاب والجهة متحدة اي جنس القرابة
متحدة لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل لها اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف ابن عم هو زوج فان الآخر
قرابة واحدة قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل ح هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة
الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التواطؤ على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل الكذب في كل واحد
منهم اعلم انه لا يرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت الا انه يرجح بالكثرة في البعض
كالترجيح بكثرة الادلة ولكن في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع
وانما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان امر
منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الاكثر لا يغلب القليل فيها بل ربما
قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني
لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان
الحكم متعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فتكون من قبيل الاول هذا هو الاصل الذي حكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا بقياس
آخر عطف على الضمير المجرور في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما يؤديان الى حكم واحد كما ان علة الربا عند
الشافعي الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل من احد من العلتين اوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة فيهما شيئا واحدا

قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك ما يصلح وصفا وتبعا للدليل الراجح مستقل باثبات القوى التي انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون
وما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منها معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا يقتضي تساوي
وربما يقال حاصله ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصفا يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن قوله خلافا لا
مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام ... فولدت ابنا فنسبه ابن مسعود رضي الله عنهما المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة
العصوبة ترجح قرابة الام ... لان العلة ترجح بزيادة من جنسها واذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك ... باعتباره ... قرابة
... بل الاخوة لام ... من جنس القرابة فلا يصلح للترجيح وعند الجمهور ... الاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة
... لكنها التعصيب لكنها ... فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها بعض ...
... الشهرة ... الشهرة ... التواتر ...
... المقام الكثرة ...
... للترجيح لان الترجيح بقوة لا بالكثرة ... القوة حصلت بالكثرة ... بخلاف كثرة ...
... القياس ... تعارض ... قوله ولا بقياس آخر ... الحكم ...
كثرة الادلة اذ لو ... العلة ... من كثرة الاصول ... العلتين ... القياس ... العلة

المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسا بل قياسات واحد مع كثرة الاصول فهذا يصلح للترجيح ❊ والا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا لو اجرح احدهما جراحة والآخر عشر افالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رح لا يرجح صاحب الكثير ايضا ❊ بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر ❊ ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا يقسم عليها والمراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

❊ شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا

قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له الا بضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها على عدم ترجيحه بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما في تعدد الجناية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس بل ان كل جزء من اجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا فالترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رح اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية يثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة بجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد قوله باب الاجتهاد لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في احكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبرة هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد ويدخل في ذلك معرفة حال الرواة الجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري والمسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة المتن السنة بمعانيه لغة وشرعا وباقسامه

وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لهم ان المجتهد مكلف باصابة الحق ولولا التعدد الحقوق يلزم تكليف بالليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم متساوية الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بجبر الاختيار ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لان من قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا

من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واقسامها واحكامها والمقبول منها والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح فكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم عليه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق الوصول اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ولا يمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم واما في الباقي فمثلا الاجتهاد في حكم يتعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن اخطأه اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما بيان الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك ولو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان هذا ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز

ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى اي كيف تعدد الحق اذا ورد معنى نظيره على القياس فانا نقول بوجوب الزكوة فيهما قياسا على المضروب والشافعي رح بعدم وجوب الزكوة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة فمعنى القياس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن وارد صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان بمعنى النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا بد ان لا يكون على حقية مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا يزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى - ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى التساوي في الحقيقة وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب الدليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد لتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المعتبر بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور وعلم ان مراد المستدل انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدليل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء ولتساوي الباذل كل جهده في الطلب والمبلي عذره بادنى تامل وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى وجه الدلالة ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان عليه السلام حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث لينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه السلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمناها سليمان الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر بذلك قوله تعالى كلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

والتكليف بالاجتهاد وليس جواب عن قول المعتزلة ان المجتهد من كلف الله اذا اخطأ فهو مصيب لخطئه الى العمل وله الاجر واما مسئلة القبلة
فان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله يدل على ان مذهبنا ان عدم اعادة المخطي للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى
المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم شطرها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في ان المخطئ عند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء
اي بالنظر الى الدليل و بالنظر الى الحكم لما روينا لقوله عليه السلام اي لخطأ المجتهد بالحمل على حديث وقوله عليه السلام في اسارى بدر حين
نزل ولولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر رض هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على
ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته
في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد فان
كان الحق عند الله تعالى واحد الا اراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بالنظر الى الحكم بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
لشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة
لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان خص باصابة المقصود

ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جاز في الجميع فالاجماع على اتحاد الحق
الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع الاستلزام اتصاف الشي بالنقيضين في نفسه
لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين لان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجميع من التناقض بالنسبة الى شخصين ايضا
ممتنع في شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق الصريح لخصوص ومعنا من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على
السواء ولا يخفى ان اعتبار هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص مع ما جاء في الاصول ان نقل الحكم
بين المتنافيين بالنسبة الى شخص لم اعد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح
احدهما عنده ولم يستقر عمله على احدهما وفيما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا لو فعل لوا
صار مجتهدا قوله التكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع تقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة
انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد هو النظر الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الا يرد وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبثا قيل
المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل ويجب على المجتهد ان كان خطاء عند الله
كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا
يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير صوابا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو محال
قوله يدل على مذهبنا ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا الى جهة القبلة قوله وهو جهة القبلة
اي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر
الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان التناقض في المطالب والاحكام مع رعاية
الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه و
الامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل
جهلا او خطاء وقد يقال انه لا دلالة في اتيان الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده
فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يستبعد ان النبي صلى الله عليه وسلم قد اوتي علما وحكما في الجملة

له قوله لا يكون حكما شرعيا ... [illegible]

٤٣٢

ص — عند بعضنا — وتقرير

وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه اما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل او المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسّكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والمخطي في الاجتهاد لا يكون طريق الصواب بينا والله تعالى اعلم بالصواب القسم الثاني من الكتاب في الحكم ولا بد له من الحاكم

قوله وتضعيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك لو كان الاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر بقوله واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطي مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطأ فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان تحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد الحجة وتقديم النهي لمسّكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد والخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان يضعف الوجه الاول بينا وذا الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسّكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب علق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلم يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب مع الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب فهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد فبناء على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في الاصول والعقائد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطي فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسألة خلق القرآن ومسألة الرؤية ومسألة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين قوله القسم الثاني من الكتاب لما وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم فترتيب الكلام ههنا على ثلثة ابواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم عليه ومباحث المحكوم به وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبالواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات فليس بمفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة بمعنى التباين في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما لا يكون اثرا له وانما التي عليها محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما ان يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالتام اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار اولياء اما المقاصد الدنيوية او المقاصد

وهو الله تعالى لا العقل كما مر في باب الامر والمحكوم عليه وهو المكلف وتورد الابحاث في ثلثة ابواب ❁ اعلم ان الحق ان حسن الفعل وقبحه بالمعنى المتنازع فيه قد يكون حاصلا قبل تعلق الحكم بالفعل وقد يحصل بعده ويكون عبارة عن نفس تعلق الحكم على ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة ❁ باب في الحكم ❁ وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذاك او سبب ذاك او نحوه ❁ اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به كتعلق الحكم بالشيء علة او شرطا فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام واما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف كالوجوب والحرمة واستاليهما مما هي صفات لفعل المكلف او اثرا له ثانيا كالملك فان الملك هو اثر لفعل المكلف وما يتعلق به ❁ الملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة والاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى الصحيح والباطل والفاسد وتارة الى المنعقد وغير المنعقد وتارة الى النافذ وغير النافذ وتارة الى اللازم وغير اللازم وتارة الى الآخر او غير السلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك والترك اولى من الفعل ولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي فرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي فرخصة وهي ما اعتيد اي يكون ويجيء والا ان تكون اولى احق بمعنى رخصة اولا وعلا بمجاز الا ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيه اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان كان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة ❁ قوله ❁ هو الله تعالى فان قلت الحكم متناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسألة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحكم هو الا به وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس حكما حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه وبه طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع عليه الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كالفعل والحكم الامر فيه يكذا ويراد فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه فيما يتعلق بشيء كالسببية ونحوها فان الخطاب بشيء من جعله سببا لشيء او شرطا او غير ذلك انما فيما هو اثر فعل المكلف كالملك في الرقبة والمتعة والمنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر اذ جعلنا الملك نفس الحكم فليس هنا اتصاف محكوم به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اريد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به هنا وان اريد ما فيه التكليف فلا يثبت التقسيم قلت لا مانع في التكليف بهذا المعنى الاخير تسمية تغليبا لكونه اكثر الاقسام بحسب الشرع وكونه مقصودا بالذات اصطلاحا فان قلت المراد بالحكم الاثر الثابت بالخطاب كما مر فان الملك ونحوه حكم لانه اثر ثابت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بسبب جعل الشارع جعل حكم الله تعالى انه ثابت بخطابه اذ قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بالشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مع قوله فيما سبق يكذا الخطاب فلا اثر الخطاب فينبغي ان يحمل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيجعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامحا على ما هو المتعارف من اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود هنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله الاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد اعتبار المقصد الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان تكون صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي

وفی المعاملات اختصاصات الشرعیة فکون الفعل موصلا الی المقصود الدنیوی یسمی صحة وکونه بحیث لا یوصل الیه اصلا یسمی بطلانه وکونه بحیث تقتضی ارکانه وشرائطه الایصال الیه لا اوصافه الخارجیة یسمی فسادا ثم فی المعاملات احکام آخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرفات شرعا فالبیع الفاسد منعقد لا الصحیح ثم النفاذ ترتب الاثر علیه کالملک مثلا فبیع الفضولی منعقد لا نافذ ثم اللزوم کونه بحیث لا یمکن رفعه واما الثانی ای ما یعتبر فیه المقاصد الاخرویة فاما ان یکون حکما اصلیا ای غیر مبنی علی اعذار العباد او لا یکون اما الاول وهو الحکم الاصلی فان کان الفعل اولی من الترک مع منعه ای منع الترک فان کان هذا ای کون الفعل اولی من الترک مع منع الترک بدلیل قطعی فالفعل فرض او ظنی فواجب وبلا منعه فان کان الفعل طریقة مسلوکة فی الدین فسنة والا فنفل ومندوب وان کان الترک اولی من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمکروه وان تساویا

اعتبارا او لیتاتی حاصرا اذ التردد بین النفی والاثبات بل یجب الوقوع فان قیل لیس فی صحة النوافل تفریغ الذمة قلنا لا نسلم بل بالشروع تحصل فیه اداء به تفریغ الذمة واما عبادة الصبی ففی حکم المستثنی لما سیجیء من ذکره فی بحث العوارض فالکلام ههنا فی فعل المکلف لا غیر **قوله** وفی المعاملات الاختصاصات ای الاغراض المترتبة علی العقود والفسوخ کملک الرقبة فی البیع وملک المتعة فی النکاح وملک المنفعة فی الاجارة والبینونة فی الطلاق وکذا معنی صحة القضاء ترتب ثبوت الحق علیه ومعنی صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء علیها فمرجع ذلک ایضا الی المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنیوی ان وقع بحیث یوصل الیه فصحیح والا فان کان عدم الایصال الیه من جهة خلل فی ارکانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقیقة هو الفعل لا نفس الحکم نعم یطلق لفظ الحکم علی الصحة والفساد بمعنی انهما ثبتا بخطاب الشارع وکذا الکلام فی الانعقاد والنفاذ واللزوم وکثیر من المحققین علی ان مثال ذلک راجعة الی الاحکام الخمسة فان معنی صحة البیع اباحة الانتفاع بالمبیع ومعنی بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم علی انها من خطاب الوضع بمعنی انه حکم متعلق بشیء بانه شیء تعلقا زائدا علی التعلق الذی لا بد منه فی کل حکم وهو تعلقه بالمحکوم علیه وبه وذلک ان الشارع حکم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلک وبعضهم علی انها احکام عقلیة لا شرعیة فان الشارع اذا شرع البیع لحصول الملک وبین شرائطه وارکانه فالعقل یحکم بکونه موصلا الیه عند تحققها وغیر موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحکم بکون الشخص مصلیا او غیر مصل علی ما ذکرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحیح ما یکون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا یکون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما یکون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنی قولهم الصحیح ما استجمع ارکانه وشرائطه بحیث یکون معتبرا شرعا فی حق الحکم والفاسد ما کان مشروعا فی نفسه فائت المعنی من وجه لملازمته ما لیس بمشروع ایاه بحکم الحال مع تصور الانفصال فی الجملة والباطل ما کان فائت المعنی من کل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنی التصرف کبیع المیتة والدم او لانعدام اهلیة التصرف کبیع الصبی والمجنون وقد یطلق الباطل علی الفاسد وعند الشافعی رح الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما لیس بصحیح وهذا اصطلاح لا معنی للاحتجاج علیه نفیا واثباتا وللقائل ان یقول اذا کانت الصحة عبارة عن کون الفعل موصلا الی المقصود لم یکن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفریغ الذمة بحیث لا یجب قضاؤها والبیع الفاسد یوجب الملک فینبغی ان یکون صحیحا بل نافذا لترتب الاثر علیه ثم علی ما ذکره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا یظهر فرق بین الصحیح والفاسد **قوله** فالفعل فرض اشارة الی ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المکلف والحکم الذی بمعنی الخطاب انما هو الایجاب والتحریم ونحوهما والذی بمعنی اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسیم وقع للفعل اولا وبالذات ویفهم منه تقسیم الحکم وکذا یفهم منه تعریف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلک وتعریف الفرضیة والوجوب والحرمة ونحوها ومعنی اولویة الفعل والترک اولویته عند المشائخ بالنص علیه او علی دلیله وفی اطلاق الاولیة علی ما هو لازم یمتنع نقیضه کالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترک فی المباح استواؤهما فی نظر الشارع بان یحکم بذلک صریحا او دلالة بقرینة ان الکلام فی متعلق الحکم الشرعی فیخرج فعل البهائم والصبیان والمجانین ونحو ذلک فان قلت جمیع ذلک من اقسام ما یعتبر فیه المقاصد الاخرویة ولیس فی هذه التعریفات اشارة الی ذلک قلت یجوز ان یکون التعریفات المذکورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففی الاولویة والاستواء اشارة الی معنی الثواب والعقاب فان قلت قد یکون الوجوب والحرمة ونحو ذلک من اقسام ما هو اثر لفعل المکلف لا صفة له کالاباحة الانتفاع الثابتة بالبیع وحرمة الوطی الثابتة بالطلاق

هو القضاء بحیث یجب علیه وجوده وجوده صوم یوم العید او نذر لیس فاسد بل صحیح لانه یسقط القضاء وان کان الاصل الافطار والقضاء ولکن قد یسمی فاسدا باعتبار الاعراض عن ضیافة الله تعالی وتحقیقه ان مسقطیة القضاء الحسی صیاما کان او صلوة لیس

فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد اما مؤولا فلا ويعاقب
تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان يعفوه الله تعالى والشافعي رح لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد ثابت
ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك فيجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ثابتا بالقطع والحكم
الذي دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغالبية الظن وقد يطلق الواجب عندنا على الاعم ايضا اي اعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان
يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون هذا المنع قطعيا او ظنيا فيصح ان يقال الصلوة الفجر واجبة والسنة نوعان
سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام
في قيامه وقعوده ولبسه والسنة المطلقة تتناول طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رح وعندنا تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

كالتكلف هي ايضا من صفاته اذ الاستعمال والوطي فعل المكلف والاضافة تعين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثر الحكم لا يخفى ان الحكم الغير الاصطلاحي اعني الذي تنتهي من العباد اليه متصف بهذه الاحكام كالرخصة او المندوب والمباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الآتي قوله الفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف الا ان كان مستخفا بالحكم بان جعل خبر الواحد او القياس دون الكتاب وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وقد دلت النصوص على ان الله تعالى عفو والمغفرة ولا نعني بانه تعالى يجوز العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب المثوبة والعقاب على الله تعالى قوله انا تحيي نفي الله تعالى عنه لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع و الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك و الى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلهذا الواجب الذي يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رح وكثير من اصحاب ابي حنيفة رح على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها لا تنصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين والجواب ان الكلام في السنة المطلقة وهذه سنة مقيدة وبهذا تخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة بناء على المدلول اللغوي وانما الخلاف في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله صلعم وقد يراد بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الاربع سنة

والنفل یثاب فاعله ولا یسیٔ تارکه وهو دون سنن الزوائد ✤ الضمیر یرجع الی النفل ✤ لا یلزم بالشروع عند الشافعی رح لانه مخیر فیما لم یفعل بعد ✤ ای بعد ما ادی جزء منه ✤ فلا ابطال ما ادی وعندنا یلزم ✤ ای النفل بالشروع ✤ لقوله تعالی ولا تبطلوا اعمالکم ولان ما اداه صار لله تعالی فوجب صیانته ولا سبیل الیها ✤ ای الی صیانة ما اداه ✤ الا بلزوم الباقی فالترجیح بالمؤدی اولی من العکس لان العبادة مما یحتاط فیها ولما وجب صیانة ما صار لله تسمیة وهو النذر فما صار لله فعلا اولی ✤ ای صیانة ما صار لله تعالی فعلا اولی بالوجوب وقوله فعلا نصب علی التمییز وکذا قوله تسمیة ویجوز ان ینصب تسمیة وفعلا علی الحال تقدیره حال کونه مسمی وحال کونه مفعولا ✤ والحرام یعاقب علی فعله وهو اما حرام لعینه ای منشأ الحرمة عین ذلک الشئ کشرب الخمر واکل المیتة ونحوهما

قوله والنفل یثاب فاعله ای یستحق الثواب ولا یذم تارکه جعله حکم النفل وبعضهم تعریفه واورد علیه صوم المسافر والزیادة علی ثلث آیات فی قراءة الصلوة فان کلا منهما یقع فرضا ولا یذم تارکه واجیب عن الاول بان المراد الترک مطلقا وعن الثانی بان الزیادة قبل تحققها کانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالی فاقرؤا ما تیسر کالنافلة بعد الشروع یصیر فرضا حتی لو افسدها یجب القضاء ویعاقب علی ترکها کذا ذکره ابو الیسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طریقة مسلوکة فی الدین وسیرة للنبی بخلاف النفل قوله وهو ای النفل لا یلزم بالشروع عند الشافعی حتی لو لم یمض فیه لا یؤاخذ بالقضاء ولا یعاقب علی ترکه لان حکم النفل التخییر فیه فاذا شرع فهو مخیر فیما لم یات بعد تحقیقا لمعنی النفلیة اذ النفل لا ینقلب فرضا واتمامه لا یکون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا یباح الافطار بعذر الضیافة واذا کان مخیرا فیما لم یات فله ترکه تحقیقا لمعنی التخییر ح یلزم بطلان المؤدی ضمنا وتبعا لا قصدا فلا یکون ابطالا له لخلوه عن القصد کمن سقی زرعه فتفسد زرع الغیر بالترع فانه لا یجعل اتلافا وجوابه منع التخییر فی النفل بعد الشروع فانه عین النزاع وعندنا یلزم النفل بالشروع حتی یجب المضی فیه ویعاقب علی ترکه بوجوه الاول قوله تعالی لا تبطلوا اعمالکم وفی عدم الاتمام ابطال للمؤدی فان قیل الابطال ههنا انما هو بطلان ادی الیه امر مباح له وهو ترک الفعل قلنا لا معنی للابطال الا فعل یحصل به البطلان کشق زق مملوک له فیه مائع لغیره ولا شک ان بطلان ما اتی به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم یوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغیر فانه یضاف الی رخاوة الارض لا الی فعله الذی هو سقی ارضه الثانی ان الجزء الذی اداه صار عبادة لله تعالی حقا له فیجب صیانته لان التعرض لحق الغیر بالافساد حرام ولا طریق الی صیانة المؤدی سوی لزوم الباقی اذ لا صحة له بدون الباقی لان الکل عبادة واحدة بتمامها یتحقق استحقاق الثواب لا یقال صحة الاجزاء المتاخرة وکونها عبادة متوقفة علی صحة الاجزاء المتقدمة وکونها عبادة فلو توقفت هی علیها لزم الدور لانا نقول هو دور معیة بمنزلة المتضائفین کالابوة والبنوة یتوقف کل منهما علی الآخر وانما المحال دور التقدم فکذا ههنا یتوقف صحة کل جزء علی صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد یقال ان الجزء الاول ینعقد عبادة لکونه فعلا قصد به التقرب الی الله تعالی لکن بقاء هذا الوصف یتوقف علی انعقاد الجزء الثانی عبادة وانعقاد الجزء الثانی عبادة یتوقف علی تحقق الجزء الاول لا علی وصف کونه عبادة فالموقوف علی صحة الاجزاء الباقیة هو بقاء صحة المؤدی وکونه عبادة لا صیرورته عبادة والموقوف علی صحة المؤدی هو صیرورة الاجزاء الباقیة عبادة فلا دور فان قیل بعد الشروع فی الجزء الثانی لم یبق الجزء الاول لنفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعیة حیث یثبت بالنص والاجماع الحکم بالبقاء والاحتیاط ونحو ذلک فان قیل من مات فی اثناء العبادة ینبغی ان لا یثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدی عبادة قلنا الموت منه لا یبطل محل العبادة کان هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحی للدلائل الدالة علی کونه عبادة فان قیل هب ان صیانة المؤدی یقتضی لزوم الباقی لکن کون الباقی نفلا مخیرا فیه یقتضی جواز ابطال المؤدی فیتعارضان فالجواب ان الترجیح بالمؤدی اولی من العکس ای صیانة المؤدی اولی من ابطاله للاحتیاط فی باب العبادات وصونا لها عن البطلان ولان المؤدی قائم حکما بدلیل احتمال البقاء والبطلان فیترجح علی ما هو معدوم حقیقة وحکما وهو غیر المؤدی الثالث ان المنذور قد صار لله تعالی تسمیة بمنزلة الوعد فیکون ادنی حالا مما صار لله تعالی فعلا وهو المؤدی ثم ابقاء الشئ وصیانته عن البطلان اسهل من ابتدائه ومع هذا قد وجب تحرزا عن الخلف ابتداء الفعل لصیانة ادنی الشیئین وهو ما صار لله تعالی تسمیة فلان یجب اسهل الامرین وهو ابقاء الفعل لصیانة اقوی الشیئین وهو ما صار لله تعالی فعلا اولی قوله والحرام قد یضاف الحل والحرمة الی الاعیان کحرمة المیتة والخمر والامهات ونحو ذلک وکثیر من المحققین علی ان هذا من اطلاق المحل

۴۳۷

وأما حرام لغيره كأكل مال الغير فالحرمة ههنا لا فيه نفس الفعل لكن المحل قابل له أي الحرام لغيره وفي الأول أي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل بعدم المحل فيكون المحل هناك أي في الحرام لعينه أصلا والفعل تابعا فنسبة الحرمة إلى المحل ليدل على عدم صلاحية الفعل لأنه أطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره فنفي الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا بإطلاق اسم المحل على الحال أي الأكل وإذا قيل الميتة حرام معناه أن منشأ الحرمة لا إذا ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام أو أريد منشأ الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو إلى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو إلى الحرمة أقرب عند محمد رحمه الله بل حرام والإشارة ترجع إلى المكروه كراهة تحريم حرام لكن ثبت بالظني كالواجب مع الفرض وأما الثاني والمراد بالثاني أن لا يكون حكما أصليا أي لا يكون مبنيا على أعذار العباد فيسمى رخصة وما وقع من القسم الأول وأي الذي هو حكم أصلي في مقابلتها أي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة

على الحال وهو مبني على حذف المضاف أي حرام أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأمهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود تحريم الفعل المحذوف لأن محل الحرمة الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود من الحرام أكلا ومن الخمر شربا ومن النساء نكاحا ومن ذهب بعضهم إلى أنه حقيقة ... الحرمة ... وحرم الميتة ... المحل ... من قبيل ... الرجال ... كما تقول ... حرمة ... الفعل ... شرعا ... الفعل ... الحرمة ... في الشرع ... الميتة ... الجنس ... المحل ... أكل الميتة وشرب الخمر ... المحل ... أكل مال الغير ... وأكل حرام لكن المحل قابل ... الفعل ... قبول الفعل ... الفعل شرعا ... الحرام لغيره ... صلاحية الفعل ... المضاف ... المحل ... الميتة منشأ الحرمة ... المضاف كما في قوله تعالى واسأل القرية ... المحل الحرمة ... لكن متى ثبت المحل ... حرمت الميتة ... قوله وهو إلى الحل أقرب ... حرام الملك ... معنى القرب إلى الحرمة ... استحقاق العقوبة ... حرمان الشفاعة ... الإكراه قريب من الحرام ... حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رحمه الله المكروه كراهة تحريم ... أقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه إن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما وإلا يسمى مكروها كراهة التحريم كما أن ما لزم إتيانه إن ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى فرضا وإلا يسمى واجبا قوله وأما الثاني من قسمي ما يعتبر ... فيسمى رخصة ... العزيمة ... كلمة الكفر ... اللسان ... حكم أصلي وإباحة المكره رخصة ... أعذار العباد ... الرخصة ... الإباحة ...

وہی اما فرض ÷ الضمیر یرجع الی العزیمۃ ÷ او واجب وسنۃ او نفل لاغیر والرخصۃ اربعۃ انواع نوعان من الحقیقۃ احدہما احق بکونہ رخصۃ من الآخر ونوعان
من المجاز احدہما اتم فی المجازیۃ من الآخر ÷ ای نوعان رخصۃ حقیقۃ ثم احدہما احق بکونہ رخصۃ من الآخر ونوعان یطلق علیہما اسم الرخصۃ مجازا
لکن احدہما اتم فی المجازیۃ ای البعد عن حقیقۃ الرخصۃ من الآخر ÷ اما الاول ای الذی ہو رخصۃ حقیقۃ وہو احق بکونہ رخصۃ من الآخر فما استبیح
مع قیام المحرم والحرمۃ کاجراء کلمۃ الکفر مکرہا ÷ ای بالقتل او القطع فان حرمۃ الکفر قائمۃ ابدا ÷ لان المحرم الکفر وہو الدلائل الدالۃ علی وجوب
الایمان قائم فیکون حرمۃ الکفر قائمۃ ابدا

وہی من اقسام الحکم الاصلی فیلزم کونہا حکما اصلیا وغیر اصلی ولا مجال للتغایر الا عتبارات لان الرخصۃ لیست حکما اصلیا بشئ من الاعتبارات
اجیب بان تخصیص الوجوب والحرمۃ ونحوہما بما یکون حکما اصلیا انما ہو فیما لا یکون بطریق الرخصۃ والحق انہ مما تفرد بہ المصنف رحمہ وہو یخالف اصطلاح
القوم وانما وقع فیہ لاختراع التقسیم الحاصر واما کون الرخصۃ مما یتعلق بہ مقصود اخروی بمعنی ان یعتبر ذلک فی مفہومہ اعتبارا اولیا فیظہر بالتامل فی عبارات القوم
فی تفسیرہا ففی اصول الشافعیۃ ان الرخصۃ ما شرع من الاحکام بعذر وقیام المحرم لولا العذر والعزیمۃ بخلافہ وحاصلہ ان دلیل الحرمۃ اذا بقی معمولا بہ کان التخلف عنہ
لمانع طار فی حق المکلف لولاہ لثبت الحرمۃ فی حقہ فہو الرخصۃ فخرج الحکم ابتداء ونسخا التحریم او تخصیصا من نص محرم وذکر فخر الاسلام ان العزیمۃ اسم لما ہو اصل
من الاحکام غیر متعلق بالعوارض والرخصۃ اسم لما بنی علی اعذار العباد وہو ما یستباح مع قیام المحرم وذکر ابو الیسر ان الرخصۃ ترک المواخذۃ بالفعل مع قیام
المحرم وحرمۃ الفعل وترک المواخذۃ بترک الفعل مع وجود الموجب للوجوب وفی المیزان ان الرخصۃ اسم لما یغیر عن الامر الاصلی الی تخفیف ویسر ترفیہا وتوسعۃ
علی اصحاب الاعذار وقیل العزیمۃ ما لزم للعباد بایجاب اللہ تعالی والرخصۃ ما وسع للمکلف فعلہ بعذر مع قیام المحرم قولہ وہی ما فرض حصر العزیمۃ فی الفرض والواجب والسنۃ
والنفل یعنی قبل ورود الرخصۃ واما بعدہ فقد یکون العزیمۃ حراما کصوم المریض اذا خاف الہلاک فان ترکہ واجب فعلی ہذا لا یکون العزیمۃ قبل ورود الرخصۃ مباحا ولا حراما
ولا مکروہا اما الاول فلانہ لو کانت مباحا لکانت الرخصۃ ایضا مباحا وح لا یکون احدہما حکما اصلیا والآخر مبنیا علی اعذار العباد واما الثانی والثالث
فلان الحکم الاصلی لو کان حرمۃ او کراہۃ لکان الطرف المقابل فی اصلہ وجوبا او ندبا وہو لا یصلح للابتناء علی اعذار العباد اذ المناسب للعذر ہو الترفیہ و
التوسعۃ لا التضییق فلا یکون رخصۃ فلا یکون الحکم الاصلی الذی ہو الحرمۃ او الکراہۃ عزیمۃ لانہا انما یکون فی مقابلۃ الرخصۃ فالحاصل ان الطرف الذی
تعلق بہ العزیمۃ لا بد ان یکون راجحا علی الطرف الآخر الذی یتعلق بہ الرخصۃ لا مساویا لہ لیکون مباحا ولا مرجوحا لیکون حراما او مکروہا والراجح اما فرض
او واجب او سنۃ او نفل کذا ذکرہ المصنف رح وفیہ نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزیمۃ لو کانت اباحۃ لکانت الرخصۃ ایضا کذلک لجواز ان یکون وجوبا اذ العذر
قد یناسبہ الایجاب کاکل مالہ عند خوف تلف نفسہ واما ثانیا فلانا لا نم ان العزیمۃ لو کانت حرمۃ او کراہۃ لکان للطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان یکون
اباحۃ کما فی اجراء کلمۃ الکفر علی اللسان فانہ حرام ومباح عند الاکراہ وکثیر من الرخص بہذہ المثابۃ ولو سلم فلا نم ان الوجوب والندب لا یناسب الابتناء علی الاعذار
کوجوب اکل المیتۃ عند الاضطرار وندب فطار المریض عند بعض الاضرار لا یقال العزیمۃ فی جمیع ذلک یرجع الی الوجوب کوجوب ترک اجراء کلمۃ الکفر ووجوب ترک
اکل المیتۃ ونحو ذلک فان الفرض قد یکون ہو الفعل کالصوم وقد یکون ہو الترک کترک اجراء کلمۃ الکفر واکل المیتۃ لانا نقول ہذا تاویل لا ضرورۃ الیہ
ومع ذلک فہو غیر مفید لان الکلام فی حکم اجراء الکلمۃ واکل المیتۃ ولا شک انہ الحرمۃ لا الوجوب واستلزامہ لوجوب الترک لا یبقی کونہ حرمۃ والا لارتفع
الحرمۃ من بین الاحکام والحق ان العزیمۃ تشتمل الاحکام علی ما قال صاحب المیزان بعد تقسیم الاحکام الی الفرض والواجب والمباح والحرام والمکروہ وغیرہا ان العزیمۃ
اسم للحکم الاصلی فی الشرع علی الاقسام التی ذکرنا من الفرض والواجب والسنۃ والنفل ونحوہا قولہ اما الاول فما استبیح مع قیام المحرم والحرمۃ کلامہ فی ہذا التقسیم مشعر
بانحصار حقیقۃ الرخصۃ فی الاباحۃ ویلزمہ انحصار العزیمۃ فی الحرمۃ لانہا یقابلہا ویمکن ان یقال المراد بالاستباحۃ ہہنا مجرد تجویز الفعل اعم من ان یکون بطریق التساوی
او بدونہ فیشتمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمۃ والتحریم فی الرخصۃ اعم من ان یکون فی جانب الفعل او فی جانب الترک فیشتمل الفرض والواجب ایضا کما ان
المراد بالفرض والواجب فی قولہ وہی فرض وواجب وسنۃ ونفل کان اعم من ان یکون فی طرف الفعل او فی طرف الترک لیشمل الحرام ولا یکون بین الکلامین منافاۃ لنفہم

٤٣٩

لكن حقه اى حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان وقد ان يجرى على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات اى اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار فى رمضان او اكره على ترك الصلوة ونحوها ففى هذه الصور له ان العمل بالرخصة حقيقة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس فاولى والثانى اى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم ودون الحرمة كالافطار للمسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء على سبب تراخى حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عند قيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر حاصل فى العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ به اولى الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم فان قتل نفسه بخلاف الفصل الاول اى الا ان يضعفه الصوم العائم وهو الاستثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من الثانى لان فى الثانى وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان والحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث الذى هو رخصة مجازا وهو اتم فى المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخر ما وضع عنا

بتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة فى الافرض والواجب والحرام وهذا ينافى ما سبق انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلى فى الصلوة نفلا او سنة كونها مندوبة فاعرضت حالة لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اى حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ... لا يرد الاشكال بان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين فى الحرمة والاباحة فى شئ واحد اجيب بان معنى الاستباحة فى القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة لكن تلك كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم فى القسمين جميعا فكيف تقتضى تأبيد الحرمة فى الاول دون الثانى قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخى الحكم عنها وقد ورد النص فى ذلك فيحمل بخلاف الاول لانه جزء الايمان فانها حكمة قطعية لا يتصور فيها التراخى عقلا ولا شرعا فلزوم الحرمة بقيامها وعدم بزوالها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اى خروجه من البدن قوله حسبة اى طلبا للثواب وهو اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبى عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فما تقول فى فقال انت ايضا فخلى سبيله وقال للآخر ما تقول فى محمد عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تقول فى قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثانى فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله كما اذا اكره به هذا الشان على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض والمائل الى الاماتة عليه فيكون تركه رخصة مستباح الترك واخاف على نفسه ان حق الشرع انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لا بجبار الضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل بها اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليها فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولهذا قال محمد فيه كان ماجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فلو توجه الخطاب لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعى رحمه الله وقيده صاحب الكشف بما اذا لم يتضرر بالصوم عنده قوله واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يكفى قوله تعالى وان تصوموا خير لكم بل الافطار افضل ... والا فالصوم من غير خلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول ... لان المكره على الافطار فان لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم

من الاصر والاغلال لسمى رخصة مجازا الا ان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ساقطة ههنا اى فى حال الضرورة مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى اما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام بان هذه صدقة الحديث،

والمكره فى الصبر مستديم العبادة مستقيم على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك حتى جعل مثالا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا لغيرنا فلم يبق واما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير **قوله** فمن حيث سقط كان مجازا فان قلت ففى القسم الثانى ايضا رخصة سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان فى المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى لا يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لتحقق القدرة على التسليم ولان النبى عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالى بالكالى وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير اصلى لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين فى الابتداء مسامحة من غير وكس فى الثمن قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى اكل الميتة فلان نص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك لان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم اى قد فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى اضطررتم اليه مصدرية وضمير اليه عائد الى محرم اى فصل ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من ازالة النصب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قيل ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم المواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على تحصيل سد الرمق او لتيسر على المضطر رعاية قدر الاباحة فاما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية لفوات العقل القائمة بها عند فواتها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث واذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض

غفور للذنوب الكبائر فكيف يواخذه بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما شدد وهم وقيل غفور لمن اكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة ۱۲ **قوله** واذ لتيسر على المضطر فيه بحث لان ما ليس مجاوزة قدر الاباحة الا بحيلة انه يكون مباحا بقياس المذكور فى المسند

روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة وقد أمنّا فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فسأل عمر رضي الله عنه [illegible]
[illegible] قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم [illegible] دليل على ان التعليق بالشرط
[illegible] الحكم [illegible] دليل [illegible] فكان ما ثبت [illegible] البيان
[illegible] البيان [illegible] ان [illegible] ما ذكر [illegible] فيما سأل [illegible]
[illegible] فقال عليه السلام [illegible]
[illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] فان [illegible] الصلوة [illegible]
[illegible]
[illegible] عليه [illegible]

من ان يدل على وجوده [illegible] الركن [illegible]

[illegible] البدن [illegible] قوله روي عن عمر رضي الله عنه [illegible]
[illegible] قال [illegible] عليه السلام
فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته [illegible] الصلوة المقصورة [illegible] الصلوة [illegible]
فاقبلوا [illegible] قال [illegible] وذكر الامام [illegible] قال [illegible]
الصلوة اليوم [illegible] قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر [illegible] انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط
[illegible] السؤال [illegible]
[illegible] التعليق بالشرط [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الصلوة قوله
[illegible]
قوله [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

٤٤٢

وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه انكان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فيقول الركن الزائد شيء واعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب ونظيره اعضاء الانسان فالراس ركن تنتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشائخنا رح بينهما اي بين العلل العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط ❊

آخر مثل الصابغة كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي تقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي عنه انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مومنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع الشخص الذي يكون اليد جزء منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان الحقيقة المركبة الشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الركن او لفظ الزائد مجاز والاول وفق لكلام القوم قوله واما العلة قد سبق ان العلة هي الامر الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان آخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام عادلوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصرح تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم والمعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطة فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام رح التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام سبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام والآخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار وادرج في الاقسام العلة حكما فقط حملا في الشبه كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة وتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه وترتبه عليه فانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكره في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله هي مقارنة لا نزاع

٤٤٢

كالتكفير

كالمعلق بالشرط على ما يأتي وإما اسماً ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث إن الحكم يضاف إليه علة اسماً ومن حيث إنه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكماً على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سبباً أن المانع إذا زال ثبت الحكم من حين الإيجاب كالإجارة حتى صح تعجيل الأجرة تفريع على أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكماً لأن المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخياً عن العقد فلا يكون علة حكماً لكنها أي الإجارة تشبه الأسباب لما فيها من الإضافة إلى وقت مستقبل كما إذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان فيثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فإنه إذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالأسباب بخلاف الإجارة وإنما تشبه الأسباب لأن السبب الحقيقي لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي تأخر عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها المسمى بالتقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على أنه يجب المقارنة بالزمان إذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للأحكام وقد تمسك في ذلك بأن الأصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشائخ كأبي بكر محمد بن الفضل وغيره بين العقلية والشرعية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر كلام أبي اليسر وفخر الإسلام يدل على أنه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة أن يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر أنه قد قال بعض الفقهاء الحكم يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الإسلام أن من مشائخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بأزمنة بخلاف الاستطاعة فإنها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يقترن الفعل بها لزم وجود المعلول بدون العلة وخلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لأنها في نفسها بمنزلة الأعيان ولهذا قبلها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والإجارة مثلاً والجواب أنه إن أريد بقولهم العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها بعدية زمانية فهو محل النزاع وإن أريد ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخراً زمانياً على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وإن جاز بزمان ثم لو سلم ما ذكر في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية إذا كانت أعياناً لا أعراضاً وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقد فلا خفاء في بطلانه فإنها كلام لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ إنما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعاً للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في أقسام الشرط من أن وقوع الطلاق عند دخول الدار ثابت بالتعليق السابق مضافاً إليه فيكون العلة اسماً لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكماً **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من أن القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر إلا أن الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطراً فإن قيل فيلزم تخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل إنما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بأن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية أعني العلة اسماً ومعنى وحكماً وليس بمستقيم لأنه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكماً فكيف يقع فيها النزاع **قوله** ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسماً ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب يحتاج إلى جهة التفرقة بينهما والدلالة على أن البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب أنه إذا زال المانع بأن يأذن المالك في بيع الفضولي أو يمضي مدة الخيار أو يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستنداً إلى وقت العقد أي يثبت الملك من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لأن المنفعة معدومة فإن قلت فلم لا يجوز أن تكون العلة حكماً بالنسبة إلى تملك الأجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في المحل عدم ملك بدلها وهو الأجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها أي الإجارة تشبه الأسباب هذا استدراك من كونها علة والمعنى مشابهة العلة للسبب أن يتخلل بين العلة والحكم زمان بأن لا يحصل ثبوت الحكم مستنداً إلى حين وجود العلة كما إذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فإنه لا يثبت الإجارة

وكذا الكل في ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا النصاب

من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب القبول حتى يملك المشتري البيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليه الحكم اذ الوصف تابع فلا يعدم الاصل لعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على الواسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر فخر الاسلام في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى لما من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة حقيقية محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال اذ لم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك اولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق تلك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد من حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة تتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا الكل ايجاب يصرح بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة يوجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا اقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب هذا معنى قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس الفرض سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك هذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس علة حقيقية مستقلة ولا علة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيها ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلة المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه

حتى يوجب صحة اداء الزكوة قبل الحول لانه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقير وليس حكما لتراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا يكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام الوصف بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكون النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا مستقلا بنفسه هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان النماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكي ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب علة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينه وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشبهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لان هذا لا يخرج من الاقسام السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتيب بل يوجد واحد منها منفردا يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام آخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها كشراء القريب اظن ان شراء القريب مثلا علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب

فان المراد السبب حقيقي لا شبهة العلة وصلا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا يوجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان الاحسن من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الخ وهاهنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك الا ان يحمل على نفي الاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يخفى انه انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن ما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على هذا التقدير لانا نقول ليس من شرط علة العلة عدم التراخي ان يكون في الوسائط استداد كما في الرمي والملاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انما تراخى حكم النصاب شبه الاسباب الا ترى انه انما تراخى الى النماء الذي ليس بحادث به بل هو شبيه بالعلل فهذا بيان لشبه السببية في النصاب لجعل الحد حد زهو الحكم عن التعليل صلاحيته يوجب كيد الانفعال جزء من الحكم لتحقق شبه السبب فيه ان للنماء شبه العلية فيوجب للنصاب شبه السببية على ما ذكر المصنف وهذا الكلام الى ترى فائدته انه تراخى الى النماء ليس بحادث به لا يوجب الا سبابه كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به في البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف في الشرطية الثانية والنماء لا يجب حصوله بالمال لا ينفي اللازم وهو لا يوجب للازم يجوز كونه علة قلت بين الطرفين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب الاداء يعني لكون النصاب علة اسما ومعنى كان الاداء قبل الحول ويصح الاداء قبل تمام الحول لكونه علة شبيهة بالاسباب لم يجعل كونه زكوة الا بتمام الحول بعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول انما لم يتعلق الاداء بحال الاصل قبل تمام الوصف بل موقوفا بعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله ولذا كذا ليس في العلة المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة

وأما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت بأحد وصفين هما القدر أو الجنس وأما معنى وحكما كالجزء الأخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فإذا تأخر الملك يثبت الحكم أي العتق بالملك فإنه الجزء الأخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فإن نية الكفارة تعتبر عند الإعتاق فيعتبر النية عند الشراء ويضمن إذا كان شريكا عندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رح والقريب يضمن عند أبي حنيفة والخلاف فيما إذا اشترياه معا أما إذا اشترى الأجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لأبي حنيفة أن في الأول رضي الأجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وإن تأخر القرابة يثبت بها أي العتق يثبت بالقرابة

لما تحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم إلى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك يتراخى الحكم إلى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى إلى النفوذ والسهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رح حتى إذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما رحمهما الله ولما كانت هذه الأمثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فإنه علة للملك الذي هو المعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الأسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بمستقلة بل حاصلة بالأول سوى شرى القريب فإنه لا يتحقق فيه التراخي فتشبيهه بالأسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الإسلام رح فيه بأنه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف رح إلى أن نص أنه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الإضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الأسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الأمثلة السابقة وصدق الأول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب **قوله** وأما ماله شبهة بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله وأما اسما ومعنى هذا هو العلة معنى لوجود التأثير لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا حكما لعدم الترتب عليه إذ المراد هو الجزء الغير الأخير أو أحد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الإمام السرخسي سبب محض لأن أحد الجزئين طريق يفضي إلى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم إليه الجزء الآخر وذهب فخر الإسلام إلى أنه وصف له شبهة العلية لأنه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لأجزاء العلة في أجزاء المعلول وإنما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول على ما ذكرنا ولما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لأن له شبهة الفضل لما في النقدين من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فإنه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** وأما معنى وحكما يعني إذا كانت العلة ذات الوصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الإضافة إليه بدون واسطة بل إنما يضاف إلى المجموع وذلك كالقرابة والملك فإن لكل منهما نوع تأثير في العتق لأن لكل منهما أثرا في إيجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد إلا أن للأخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الأول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لأن إضافة الحكم إلى الملك وثبوته به أمر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رح صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون إلى أن الجزء الأول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا إلى الجزء الأخير كالمن الأخير في أثقال السفينة والقدح الأخير في السكر وذكر في التقويم أن الأول إنما يصير موجبا بالأخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الأخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خبير بأن علة العلة ما يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بأنه يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الإمام السرخسي رح وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق إنما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فإن قلت الجزء الأخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند إيجاد العلة التامة للإعتاق إذ لا إضافة إلى القرابة التي هي الجزء الأول **قوله** ويضمن أي لو اشترى رجلان قريبا محرما لأحدهما فإن اشترى الأجنبي نصفه ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الأجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لأنه أفسد على الأجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وإن اشترياه معا

۷۴۴

حتی یتعین مدعی القرابة ولو کانت القرابة معلومة لم یتعین کما اذا ورثا عبدا ثم ادعاه احدهما انه قریبه بخلاف الشهادة ای اذا شهد واحد ثم

واحد لا یضاف الحکم الی الشهادة الاخیرة بل الی المجموع فانهما جمیعا یعینان النصب فان الحکم یثبت بالمجموع لانها تعمل باعتبار وهو قوتهما

واما اسما وحکما دون بالما باقامة السبب الداعی مقام المدعو الیه کالسفر والمرض فانهما اقیما مقام المشقة والنوم اقیم مقام استرخاء المفاصل

والمس والنکاح مقام الوطی ای المس والنکاح یقومان مقام الوطی فی ثبوت النسب فی حرمة المصاهرة اما فی الثلثة الاول فلم یذکر فی المتن المدعو

الیه للظهور او باقامة الدلیل مقام المدلول کالخبر عن المحبة مقامها فی قوله ان احببتنی فانت کذا والطهر مقام الحاجة فی اباحة الطلاق واستحداث

الملک مقام الشغل فی الاستبراء والداعی الی ذلک ای السبب المقتضی لاقامة الداعی مقام المدعو الیه والدلیل مقام احد الامور الثلثة المذکورة

فی المتن اما دفع الضرورة کما فی اجتنبی وکما فی الاستبراء واما الاحتیاط کما فی تحریم الدواعی فی الحرمات والعبادات واما دفع الحرج کالسفر

والطهر والقائم الختانین والفرق بین دفع الحرج ودفع الضرورة ان فی الضرورة لا یمکن الوقوف علی ذلک الشیء کالمحبة فان الوقوف علیها محال

فالضرورة داعیة الی اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فی السفر والانزال فی التقاء الختانین فان الوقوف علیها ممکن لکن فی مراعاته الحکم الحرج

فقط لمحاوة بالتقسیم العقلی یعنی قسمان علة معنی فقط وعلة حکما فقط ولما جعلوا الجزء الاخیر من العلة علة معنی وحکما لا اسما یکون الجزء الاول علة معنی لا اسما وحکما

فعند ابی یوسف ومحمد رح یعتق نصیبه سعی ولم یعلم الاجنبی اولم یعلم وعند ابی حنیفة رح لا یضمن لان الاجنبی رضی بفساد نصیبه حیث قبل القریب شریکا فی الشراء وسوم ذلک

القرابة ولم یعلم اذ لا عبرة بالجهل وفی تقصیر منه حیث لم یسأل اذا اشتری الاجنبی نصیبه والاقارة لا رضی منه بالفساد فان قیل لم یجوز الرضی فی صورة الجهل بالقرابة کیف ذلک

مع العلم بها تصیبه الی حصی بهما فی دیار الحکم مع السبب الذی هو الاشتراک ومباشرة الشری ای الشراء تم نصیبه جعله وجعل فی حکم العلم کما ان الحلم جعل فی قوله لا یعتبر جهله

قوله حتی یتعین من علی القرابة یعنی اذا اشتری اثنان عبدا مجهول النسب فادعی احدهما انه ابنه یعتق نصیبه نصیب الآخر الاخیر من العلة وهی القرابة قد حصل بصنعه

ولو کانت القرابة معلومة قبل الشری لم یتعین من علی القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضی الآخر بفساد نصیبه فیعتق ولم یتعین قال ابی حنیفة رح وعندهما یتعین الصورة الشریک مع علم او شری

الاجنبی او یتعین علی القرابة بعدم الرضی قوله ان قدر القرابة یعنی اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعی احدهما انه قریبه یتعین المدعی لان القرابة بصنعه ولو کانت القرابة معلومة لم یتعین

بالاتفاق وان الملک حصل من غیر صنعه ویمکن ان یتصور شری القریب فی الشری ایضا بان یشتریا صبیا فادعی احدهما ابنه وهو لا یخفی قوله او باقامة الدلیل السبب الداعی هو الذی

فی الوجود دائما بدون ان یتقدمه الدلیل وهو منه یحصل من العلم به العلم بذلک الشیء فربما یکون متاخرا فی الوجود کالاخبار عن المحبة وقد یتقدم علی المجلس فی تعلیق الطلاق بالاطلاع علیها

بمنزلة تخمیرها وهو متعسر علی کلیس قوله والطهر مقام الحاجة یعنی ان الطلاق امر محظور فیه من قطع النکاح المسنون لا یشرع الا ضرورة وقد علق الیه عند الحاجة حقوق الحاجة

والحاجة امر باطنی لا یوقف علیها فاقیم دلیلها وهو زمان یتجدد فیه الرغبة وهو الطهر الخالی عن الجماع مقام الحاجة تیسیرا وقد یقال ان دلیل الحاجة هو الاقدام علی الطلاق فی الطهر

لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملک یعنی ان الحکمة فی وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن خلط المیاه فی الانساب وهذا لا یکون الا فی شغل الرحم بماء الغیر

احترازا عن خلط الماء وسقی الماء زرع غیره الا انه لما خفی فاقیم دلیله وهو استحداث ملک الوطی مقام الشغل فان الاستحداث یدل علی ملک من استحدث منه

ویملک وکنه متعلق الی الشغل فالاستحداث دلیل بینه بالواسطة علی الشغل الذی هو علة الاستبراء وسبب الی حقیقة الشغل وهو الوطی الا انه یکون منه

مؤدی الیه وداع فیه نظر لان الشغل انما هو بوطی البائع وللملک سکون علی المشتری لطرفی التقدیم ان علة الاستبراء صیانة الماء الی عن الاختلاط وقد وجد استحداث ملک الوطی بملک الیمین

سبب الی ملک فان هذا الاستحداث یصح من غیر استبراء یلزم من البائع وهو غیر ظهور براءة رحمها عن ماء فلو ان الوطی بالملک نفس الملک داعی الی انه فکان کطلاق یخص الملک

سببا مؤدیا الیه فهو دلیل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسی رح السبب الظاهر هو دلیل علی العلة قوله کما فی تحریم الدواعی ای الی الجماع من المس والتقبیل والتشهیر

بشهوة حیث اقیمت مقام الزنا فی الحرمة علی الاطلاق اذا کانت مع الاجنبیة واقیمت مقام الوطی فی الحرمة حالتی الاعتکاف والاحرام اذا کانت مع الزوجة والامة قوله لما

جعلوا الجزء الاخیر یعنی ان القوم وان لم یصرحوا بالعلة معنی فقط والعلة حکما فقط الا ان التقسیم العقلی یقتضیهما والاحکام یدل علی ذلک اما الاول فلان الجزء الاول من العلة

لا یضاف الحکم الیه ولا یترتب علیه مع تاثیره فیه فی الجملة فیکون علة معنی لوجود التاثیر لا اسما والاحکام لعدم الاضافة والمقارنة واما الجزء الاخیر من العلة یکون بعد تمام

فالقسم الذی ذکرناہ ہو مالہ شبہۃ العلیۃ کجزء العلۃ یکون ہذا القسم بعینہ والعلۃ اسما وحکما ان کانت مرکبۃ فالجزء الاخیر علۃ حکما فقط فالداعی مثلا اذا کان مرکبا من جزئین فالجزء الاخیر علۃ حکما لا اسما ومعنی وایضا لما ارادوا بالعلۃ حکما ما یقارنہ الحکم فالشرط کدخول الدار مثلا علۃ حکما واما السبب فاعلم انہ لابد ان تتوسط بینہ وبین الحکم علۃ فان کانت مضافۃ الیہ ای ان کانت العلۃ مضافۃ الی السبب کوطء الدابۃ شیئا فانہ علۃ لہلاکہ وہذا الوطء مضاف الی سوقہا وہو السبب فالسبب فی معنی العلۃ فیضاف الحکم الیہ فیجب الدیۃ بسوق الدابۃ وقودہا وبالشہادۃ بالقصاص اذا رجعوا لا القصاص عندنا اسے لا یجب القصاص عندنا علی الشاہد اذا شہدا ان زیدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاہد لانہ جزاء المباشرۃ وشہادتہ انما صارت قتلا بحکم القاضی واختیار الولی وان لم تکن مضافۃ الیہ لے العلۃ المضافۃ الی السبب فالسبب حقیقی نحو ان تکون ای العلۃ فعلا اختیاریا فالسبب حقیقی لا یضاف الحکم الیہ فلا یضمن ولا یشترک فی الغنیمۃ الدال علی مال لیسرقہ وعلی حصن فی دار الحرب ای لا یضمن الدال علی مال لیسرقہ السارق ولا یشترک فی الغنیمۃ الدال علی حصن فی دار الحرب لانہ توسط بین السبب والحکم علۃ ہی فعل فاعل مختار وہو السارق فی فعل السرقۃ والغازی فی الدلالۃ علی الحصن فیقطع فی ہذہ العلۃ نسبۃ الحکم الی السبب ولا اجنبی ای ولا یضمن قیمۃ الولد اجنبی قال لآخر تزوج ہذہ المرأۃ فانہا حرۃ ففعل

استولدہا فاذا ہی امۃ لا یضمن قیمۃ الولد

بعینہ واما الثانی فلانہ لا معنی للعلۃ حکما فقط الا ما یتوقف الحکم علیہ ویتصل بہ من غیر اضافۃ ولا تاثیر فالجزء الاخیر من السبب الداعی الی الحکم اذا کان بحیث یتصل بہ الحکم یکون علۃ حکما لوجود المقارنۃ لا اسما لعدم الاضافۃ الیہ ولا معنی لعدم التاثیر اذ لا تاثیر للسبب الداعی فکیف بجزئہ وکذلک الشرط الذی علق علیہ الحکم کدخول الدار فیما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق یتصل بہ الحکم من غیر اضافۃ ولا تاثیر فیکون علۃ حکما فقط قولہ واما السبب ہو لغۃ ما یتصل بہ الی الشیء واصطلاحا ما یکون طریقا الی الحکم من غیر تاثیر وقد جرت العادۃ بان یذکر فی ہذا المقام اقسام ما یطلق علیہ اسم السبب حقیقۃ او مجازا او یعتبر فی تعدد الاقسام اختلاف الجہات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولہذا ذہب فخر الاسلام الی ان اقسام السبب اربعۃ سبب محض کدلالۃ السارق وسبب فی معنی العلۃ کسوق الدابۃ لما یتلف بہا وسبب مجازی کالیمین وسبب لہ شبہۃ العلیۃ کالطلاق المعلق بالشرط ولما راے المصنف ان الرابع ہو بعینہ السبب المجازی کما اعترف بہ فخر الاسلام وان عد المجازی من الاقسام لیس بمستحسن قسم السبب الی ما فیہ معنی العلۃ والی ما لیس کذلک وسمی الثانی سببا حقیقیا ثم قال ومن السبب ما ہو سبب مجازا ای مما یطلق علیہ اسم السبب ولم یتعرض للسبب الذی فیہ شبہۃ العلل قولہ فاعلم انہ اعتراض بین اما وجوابہ تمہید لتقسیم السبب الی ما یضاف الیہ العلۃ والی ما لا یضاف یعنی ان السبب مفض الی الحکم وطریق الیہ لا مؤثر فیہ فلا بد للحکم من علۃ تؤثر فیہ موضوعۃ لہ فالسبب اما یضاف الیہ العلۃ اولا فالاول السبب الذی فی معنی العلۃ کسوق الدابۃ فانہ لم یوضع للتلف ولم یؤثر فیہ وانما ہو طریق الوصول الیہ والعلۃ ہو وطء الدابۃ لقوائمہا ذلک الشخص وہو مضاف الی السوق وحادث بہ فیکون الحکم العلۃ فیما یرجع الی بدل المحل لا فیما یرجع الی جزاء المباشرۃ فیجب علی السائق الدیۃ لا الحرمان عن المیراث ولا الکفارۃ ولا القصاص وکالشہادۃ بوجوب القصاص فانہا لم یوضع لہ ولم یؤثر فیہ وانما ہی طریق الیہ والعلۃ ما توسط من فعل الفاعل المختار الذی ہو المباشر للقتل الا انہ سبب فی معنی العلۃ لان مباشرۃ القتل مضافۃ الی الشہادۃ وحادثۃ بہا من جہۃ انہ لیس للولی استیفاء القصاص قبل الشہادۃ فتصلح لایجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرۃ فیجب علی الشاہد اذا رجع الدیۃ لا القصاص لانہ جزاء المباشرۃ ولا مباشرۃ من الشاہد لان شہادۃ انما صارت قتلا ای مودیۃ الیہ بواسطۃ القضاء القاضی واختیار الولی القصاص خلافا للشافعی فانہ یجب علی الشہود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الکذب وعلم من حالہم انہ لا یخفی علیہم انہ یقتل بشہادتہم لانہ جعل السبب القوی کما ذکرہ بالتقدم الکامل بمنزلۃ المباشرۃ فی ایجاب القصاص تحقیقا للزجر وجوابہ ان مبنی القصاص علی المماثلۃ ولا مماثلۃ بین المباشرۃ والتسبیب وان قوی وتاکد والثانی السبب الحقیقی ان یتوسط بینہ وبین الحکم علۃ ہی فعل اختیاری غیر مضاف الی السبب کفعل السارق بین الدلالۃ علی المال وبین سرقتہ ولا یخفی ان فی الکسہ تجوزا

بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لكن المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة الامن بما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن فيرد عليه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه يحصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل او قبل الافضاء لا يصير سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن الناس فيه لا تكون ازالة الامن في صيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ بنفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده فجرحه يضمن لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتعليق والعتاق والنذور المعلقة فالمعلقة صفة للتعليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله على كذا الجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتاق ولزوم المنذور لا انها ربما لا توصل الى الجزاء لعدم الشرط على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب الكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا تكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علة لها وعند الشافعي رحمه الله هي اسباب في معنى العلل حتى ابطل تعليق الملك اي قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث كما جوز تعجيل الزكوة قبل الحول اذ وجد السبب وهو النصاب قبل وجود الشرط اذا وجد السبب

العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرع فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج امرأة وليها او وكيلها على شرط انها حرة فاذا هي امة لا يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية ووصف الازالة فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب الضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونها علة للضمان في موجب له فلو لم يكن الدال محرما من قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة في الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان الدلالة سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة الامن موجبة الضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لبقاء مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فمن قال محرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير قياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فوجأ من الوجي وهو الضرب باليد او السكين قوله كالتعليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر لتسمى فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله الجزاء حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتعليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب كما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز الجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لما تقرر في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا عن انعقاد فزال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا يصير سببا

ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا تبيين في ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه لما لم يبطل الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ويصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح ثم لا يبطله زوال المحل كما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال المحل صورة المسألة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك القطعي الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثالث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار الا انها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالغصب يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال المحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث اذ يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بخير بالوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده البر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير الا ان هذا القسم جعل مجاز العدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال والافضاء باسم المجاز وينهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا والا فهذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع الحنث وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رح هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رح على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر رح ثالثا عنه اما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحققة عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على محافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما قال ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا تردد الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاءه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح التعليق بناء على غلبة

دليل وجود الملك عند وقوع الشرط هو زوال الملك بان يطلقها ادون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عوده عند وجود الشرط اتفاقا لكنه لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وانا نسلم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر ليتحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون البر ممكنا ليتحقق تعالى مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله تعالى يصير مضمونا بالكفارة فتحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر فلما ان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة ويصح الكفالة بها حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه يثبت هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب بخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم من فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم من عرضية الوجود ان السبب يكون السبب ثابتا على قصد السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله لبطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ادون ثلث لبقاء المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لا فات ما هو به تحقق البطلان في الماضي لم يعتبر دليل على انه لا بد منه في الابتداء لتحقق لبقاء البطلان فلا يكون به عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فانه للبطلان في طريقة البر عرضية انه لا يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق مثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فالحاصل في هذا الطريق هو ان المحلية للجزاء في اليمين استقرار وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المص من ان تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يقيم باعتبار الملك القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما واليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها يعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق وقد نقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح ولو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا الواحدة فانها الباقية فقط ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام رح بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رح فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو مبين لتحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رح من ان الشرط فيما في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبله لانه قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة لان شبهة الشيء لا يثبت حيث لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل الظهار هو الرجل لان حكمه المنع عن الوطي

واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا انما يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به

وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي لحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار الا انّ ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** واعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم بالبيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رح لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة تنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب آخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك الى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والتزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله تعالى الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد المراتب تنوعا واكثرها وقوعا واتمها واما فان كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه هو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد تحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء والذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كالاداء والكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشائخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشائخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل الفسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتبنى

وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال هو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بالمال النامي والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه لا الفطر شرطا لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وعن للانتزاع فالحكم ينتزع من السبب ولانه يجب عليه فيؤدي عنه غيره كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وايضا تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس لا الفطر الى الفطر تعارضه الاضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة ايضا بخلاف تضاعف الوجوب هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة دالة على السببية والصدقة تضاف الى الفطر فتدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الراس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ولكن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف

صحة الاداء وعلى كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب تجب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه في قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم وتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشارع بالنصاب الكامل لان الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء واعتبار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب الظاهر وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بدون النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق الناس على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار انها شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت اوجبه ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف الى ان كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده ومنفرد بالارتفاع ببطلان لو انتقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعد الشهر فقد مر بيانه في باب الامر

قوله وعن للانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستعمال اما ان يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او يكون للدلالة على ان ما وجب على محل تاداه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يمونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ الاخراج على الخراب وذكر في الاسرار بالتعليل جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب بهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي ولكنه القول في الصبي والكافر والمحتاج عقلا لانه ليس من اهل القرب قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من مجازات اللغة كذا قيل وليس لبيان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على اشتراكه بالسبب في احتياج الحكم اليه والجواب ان الاضافة الى غير السبب جاء في الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد والا يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر

فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اسبق
في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يرجح سببية الراس والحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج
وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض حال عن الخارج عبادة اى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة
فانها جزء من النصاب وكذا الخراج اى سببية الارض ادامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذا لم يجتمعا عندنا اى
لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح وللطهارة ارادة الصلوة
والحدث شرط وللحدود

تكرر الوقت فتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد بتجدد الحاجة
قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها
فرجح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب
وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن الراس الذي يلي عليه كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر
بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود
وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر
للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء
الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما
في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطايا في هذا المصطلح سببا للمذلة والصغار ومن
هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج
عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد وهو الارض النامية وعند الشافعي رح يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج
من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها
فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا
يجب تحصيلها الا على تقدير ضدها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل وقت
الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقتضيه لا يقال الحدث شرط لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة فكان شرطا
للصلوة لانه شرط الشرط والصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة والمشروط عليها والشرط وجود الطهارة والسبب ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر

وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات تعلق البقاء المقدر بتعاطيها
وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان
لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة واما الشرط

قوله وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل العمد وما يكون
فيه من معنى العبادة والعقوبة يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على
العبادة محظور وكذا الظهار وقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل شرب الخمر والزنا فانه يلاقي حراما فان قيل ظاهر الكلام
بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلت مبنى الكلام ههنا على السببية المجازية تنبيها على
الاشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها [illegible] بصفة كونها [illegible] الدائرة بين الحظر والاباحة الغرض [illegible]
فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر [illegible] فوات البر [illegible]
واليمين وان انعدمت به الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب الاصل خلف واحد قوله ولشرعية المعاملات يعني ان الله تعالى
[illegible] العالم الى حين علمه [illegible] سبب شرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لنظام المعيشة بنوع الانسان [illegible] الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال المزاج يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين
افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث والقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات قوله وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية وسببها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب و
القبول مثلا والحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية وهي اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان
تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب
جعل اصحاب الشافعي رح الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة
والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب
وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ووصفه بكونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاشتباه ودفعا لتوهم
الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاق القوم ولا مشاحة فيه قوله واما الشرط فهو على ما ذكر المصنف رح اربعة شرط محض
وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع
كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد
العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت
الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة او هو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولهذا سمى صاحب
الهداية الاحصان شرطا محضا [illegible] انه علامة [illegible] ليس [illegible] معنى العلة والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان [illegible]

فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة الشرط او بدلالة الشرط مثل المرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عنده تأخير البداية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وشرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال المولى ان كان قيد عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فعتق بحل القيد وكذا حافر البير عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبعي

كان في معنى السبب ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او لا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي ان يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي فانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط الحقيقي لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للتزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه وباعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول براء شهود النكاح عن الضمان حيث دخل وخلوا في ملك الزوج عوضا عما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب قوله فان قال لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام لما لم يذكر في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال وان احل حد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي اوجب العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فلا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد يتعذر معرفة حقيقة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى العلة اي التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال

عه الاضافة عن الشرط انما هو فيما علم فاعل مختار كما في فتح باب القفص على قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح بخلاف حفر البير فان العلة هناك طبع لا اختيار فيه ١٢ منه قوله فحل المولى ليس فكر لا احتراز اذ لو حله غيره والباقي كان المسئلة بحالها بل لان الغالب هو الذي يحل فيه

والمشي مباح فلا يصلح ان يضاف الحكم اليه فيضاف الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الشغل انما حصل في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السببية فهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق

والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعند ابي يوسف القضاء ظاهرا وباطنا الا انا على تقدير الباطل فلعله الا ان اضافة الناس تحويل الصدق ظاهر فيعتبر حجة في وجوب العمل ولو لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحيل المولى القديم فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة سبب بين المالك اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى امة واقام البينة وقضى القاضي كان سبب الملك هو الشرى دون القضاء فما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي لعدم الضمان محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود العتق وشهود الشرط بان السبب هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث لم يمكنهم بالرجوع فتركت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم مؤد الى اهلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها لما عرفت من معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لما عرفت من معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتقديم بالكلام المحض اذ لا صالح للاضافة الى الحل لتحقق فسقه ظاهرا وبالجملة مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان زوال القيد تحقق الوجود والشرط ما يكون ان فيه خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا ليتعرف المالك والشهود قد شهدوا بالوجود والمدار عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لا ثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل لكن ما ثبت الضمان حتى يضاف الى العلة والشرط بل ثبت العتق بلا خفى قلت بان العتق حكم مؤد الى اهلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بل شي بمنزلة الضمان على السبب بل من الاضافة قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كانت سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان عدوان فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح وذا استوى به لو كان الماشي اليه متعديا كما اذا كان الحفر في ملكه لغير سقط الماشي لغير اذن لانه لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك غير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رحمه الله لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه في بير الحفر وان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لما حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل التقييد وفتح الباب ونحو ذلك وجواب المنع قوله وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا فتح الباب على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب وهيج الطائر فخرج فانه ليس في معنى العلة ولذا لم يضمن اما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على طيران

فانه لم ... ويخ ... مع ... كما ... لا ... قوله ... وهو الذي ... فغير ... والمعنى ... الحكم ... فيكون ... الضمان

لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا فتح باب القفص او اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان مائع الزق فان النفار امر طبيعي للطير كالسيلان للمائع لهما انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قوله اي الحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بالشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله صورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا ولا يقع عند زفر رحمه الله لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء

لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول

الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما بالاستحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلابد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب لا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة اذا استخدمه مخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لابد ان يكون سابقا عليه البتة مستقيم لا مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله لا اي لمحمد رحمه الله ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والطير بل الطيران عن الخروج عادة بفعلهما فيلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فتوسيق كلام المص رحمه الله ليس كما ينبغي ولابي حنيفة رحمه الله ولابي يوسف رحمه الله انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في قطع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من الاستدلال محمد رحمه الله بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك قد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق قوله فاذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر فيجب ان يتمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين يجب لوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجوب الجزاء وفي احدهما يشترط الملك وكذا

٤٥٩

وأما العلامة فقد ذكرها في نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار شاهدا ومشاهدة الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكروا هو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوها كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والمكان والبدن لما ان الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء ونحوهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا اشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البير وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فالمتأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة فاذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل يجب ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فاما لا تثبت العقوبة

في الآخر قوله واما العلامة هي على ما فسر المصنف ما يتعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه سماه بعضهم شرطا في معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه لا تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدم كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي فما يتوقف عليه الشيء عقلا وشرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن جرح الثقل به وقطع الحبل المتأخر عن جرح الثقل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف محل نظر اما اولا فان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتأخر فهو ورود العلم به كما في تعليق عتق العبد بكونه قيد عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البير بعد حفر البير فان الثقل الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صح لما تقرر الا انه لا ينافي انه ليس شرطا في معنى العلة لان الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها وههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين كانت شهادتهما على هذا العتق لولا الزنا وكذا ان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان المذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه وبشهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا

وههنا لا تقبلها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهي تصلح لذلك اي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي اثبتوا حريته لتثبت عليه الرجم فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وبما ذكر من تكذيبه ودفع انكاره ورفع منزلة الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة فالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد ههنا اي في شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فيشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة وهو اما الفراش او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها اي في حقه اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبتت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند ابي حنيفة رح لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في البكارة والثيابة فكذا ههنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اي كونه كبيرة لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة بجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي رح وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الحد بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة كان صادقا في ذلك القذف

الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا تقبلها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا ثبت شهادة النساء للعقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكر اي اقرار المسلم في هذه الصورة بكذبه في ادعائه الرق ودفع انكاره ولاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقها ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض وحيلها ويراد بهذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة ثبوت النسب وان جعل شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوتها لولاية في حق نفسها لا حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيبة وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان الولادة ههنا وصفان هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون

التالي وما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش تسامه دبا والولادة فيظهر النسب كانه ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في التحرير تقرير قوله بخلاف المانع
جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة عليه مقبولة
حسبة اي حسبة لله تعالى وهو اي القذف لا يكمل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم لم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد
والقاضي شهادة الزاني والعفيفة ... لكن لا يصلح حجة لاثبات رد الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة
على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد كما اذا اتى بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد
يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي
ما له وجود آخر شرعي فالاول لابد ان يكون متعلقا للحكم الشرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ... وكذا الثاني
فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك كالصلوة المحكوم به هو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع وجود الحسي فالمحكوم به
لابد ان يكون متعلقا لحكم شرعي ثم بعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو
متعلق لحكم شرعي والسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد الثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالا
كل اما كونه متعلقا للحكم الشرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي هو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك
الرابع ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي يحسب اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها
الاوصاف المعتبرة وترتب الغرض عليه يسمى صحيحا والا فاسدا اي فان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اي الاركان والشرائط يسمى باطلا
والفاسد صحيح باصله دون وصفه فالصحيح المطلق يراد به الاول اي ما وجدت فيه الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة

يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد ينبغي ان يقدم الجلد على العجز لاسيما وان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم
فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا تسليما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد
شرطا للطلاق والعتاق جميعا مثل الدخول فلو جعل العجز الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا
ولا على جميع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة وبالاولى من الدليل انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرطا
علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم العجز على الجلد ليس كذلك بل يتوقف عليه فيكون شرطا قوله قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه
كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن
الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم تكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه
لا يحل الاقدام عليه ان كان صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان تمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام
وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مفسقة ... لا تستند الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه
عجز عن احضارهم لشهادتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لما كان
القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف
قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد يبطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة
لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي
في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به هو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع ولابد من تحققه حسا من وجوده الواقعي بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ
الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب فيدخل فيه تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي

ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد واما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق والزوائد فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى يصح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته وزوائد الايمان الاعمال۔

اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى السببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم لبطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها بل من حيث انها مكملة متممة لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا من قولهم فسد الجواهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فنسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك الحكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو الايمان في اللغة الا انه قيده باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث تنبيها على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به بمعنى التصديق هو الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ابو علي ولهذا فسره السلف بالاذعان والمعرفة مع ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابنائهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عن ما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق

وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فانه يبتدئ على المسلم لكن يبقى لانه اي لان الخراج
لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار
الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف غالب ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدئ على الكافر لكن يبقى عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند
ابي يوسف رح يضاعف لان فيه اي في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال واعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافيها من كل وجه فيبقى الخراج
على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب هي الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف
اذ هي في حقه شرع في الجملة وعند ابي حنيفة رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف
ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم جزية فلا يكون في حكمه

بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهو اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي
هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا
مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر
فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من ان لا ايمان لمن
الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه ولما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان ثم
شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب فالملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة في دفع شهوتها
لا مقصودة بالذات وزوائدها الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة وحكما بالانتظار على طريقة الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة
كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها وهي وجوبها على الانسان بسبب الغير كالنفقة وجهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها
طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي
والمجنون اعتبارا الى شائبة المؤنة خلافا لمحمد رح فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق
في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سماها مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل ولم
من اهل الكرامة لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارضا
خراجية كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك لان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني
الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر
ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رح
تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى العبادة تابع فيسقط القربة في حقه وعند ابي يوسف رح يضاعف العشر لان الكفر مناف
للقربة ولا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار
في حكم الخراج الذي من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط
والتضعيف مرتب بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين تعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم ولا يصار اليه مع امكان

فی ملکہم وحق قائم بنفسہ ای لایجب فی ذمۃ احد کخمس الغنائم والمعادن وعقوبات کاملۃ کالحدود وقاصرۃ کحرمان المیراث بالقتل فلا یثبت فی حق الصبی لانہ لا یوصف بالتقصیر والبالغ الخاطی مقصر فلزمہ الجزاء القاصر ولا فی القتل بسبب ای لا یثبت حرمان المیراث فی القتل بسبب کحفر البیر ونحوہ والشاہد اذا رجع لانہ ای حرمان المیراث جزاء المباشرۃ وحقوق دائرۃ بین العبادۃ والعقوبۃ کالکفارات فلا تجب علی المسبب وحافر البیر لانہا ای الکفارات جزاء الفعل والصبی ای لا تجب الکفارات علی الصبی لانہ لا یوصف بالتقصیر خلافا للشافعی رح فیہما ای فی المسبب والصبی لانہا عندہ ضمان المتلف وہذا النسخ فی حقوق اللہ تعالی ولا الکافر ای لا تجب الکفارات علی الکافر بوصف العبادۃ وہی ای العبادۃ فیہما غالبۃ ای فی الکفارات الا فی کفارۃ الظہار فان وصف العقوبۃ فیہا غالبۃ لانہا ای الظہار منکر من القول وزور۔

الاصل فی الکافر وہو الخراج قولہ وحق قائم بنفسہ ای ثابت بذاتہ من غیر ان یتعلق بذمۃ عبد یؤدیہ بطریق الطاعۃ کخمس الغنائم والمعادن فان الجہاد حق اللہ تعالی اعزاز الدین واعلاء لکلمتہ فالمصاب بہ کلہ حق اللہ تعالی الا انہ جعل اربعۃ اخماسہ للغانمین امتنانا واستبقی الخمس حقا لہ لا بطریق ان العبد اداہ طاعۃ وکذا المعادن ولہذا جاز صرف خمس الغنائم الی الغانمین والی آبائہم واولادہم وخمس المعدن الی الواجد عند الحاجۃ قولہ وقاصرۃ کحرمان المیراث فانہ حق اللہ تعالی اذ لا نفع فیہ للمقتول ثم انہ عقوبۃ لکونہ غرما لحقہ لجنایۃ حیث حرم مع علۃ الاستحقاق وہی القرابۃ لکنہا قاصرۃ من جہۃ ان القاتل لم یلحقہ الم فی بدنہ ولا نقصان فی مالہ بل امتنع ثبوت ملک لہ فی ترکۃ المقتول ولما کان الحرمان عقوبۃ وجزاء للقتل ای لمباشرۃ الفعل نفسہ بان یتصل فعلہ بالمقتول ویحصل اثرہ بناء علی ان الشارع رتب الحکم علی الفعل حیث قال لا میراث للقاتل لم یثبت فی حق الصبی اذا قتل مورثہ عمدا او خطاء لان فعلہ لا یوصف بالحظر والتقصیر لعدم الخطاب والجزاء یستدعی ارتکاب محظور ولا فی القتل بالسبب بان حفر بیرا فی غیر ملکہ فوقع فیہا مورثہ وہلک او شہد علی مورثہ بالقتل فقتل ثم رجع ہو عن شہادتہ فان التسبیب لیس بقتل حقیقۃ واطلاق السبب علی الحفر باعتبار انہ شرط فی معنی السبب ای العلۃ فان قیل قد ثبت الحرمان بدون التقصیر کمن قتل مورثہ خطاء فالجواب ان البالغ الخاطی یوصف بالتقصیر لکونہ محل الخطاب الا ان اللہ تعالی رفع حکم الخطاء فی بعض المواضع تفضلا منہ ولم یرفعہ فی القتل لعظم خطر الدم قولہ لانہا ای الکفارات عند الشافعی رح ضمان المتلف ولا فرق فی التلف بین المباشرۃ والتسبیب واعترض بان ضمان المتلف لا یصح فی حقوق اللہ تعالی لانہ منزہ عن ان یلحقہ خسران یحتاج الی جبرہ بل الضمان فی حقوقہ جزاء للفعل قیل المراد بالمتلف ہو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بالفعل بفسادہ کالاستعباد الفائت بالقتل ولیس المراد بالمتلف ہو المحل اما فی القتل فلان ضمانہ الدیۃ او القصاص واما فی غیرہ فظ قولہ وہی ای العبادۃ غالبۃ فی الکفارات لانہا صوم واعتاق وصدقۃ ویؤمر بہا بطریق الفتوی دون الجبر واستثنی القوم من ہذا الحکم کفارۃ الفطر فان جہۃ العقوبۃ فیہا غالبۃ متمسکین بقولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیہ ما علی المظاہر فذہب المصنف رح الی انہم لما جعلوا التشبیہ بکفارۃ الظہار دلیلا علی کون جہۃ العقوبۃ فیہا غالبۃ لزم ان یکون کفارۃ الظہار ایضا کذلک ثم استدل علیہ بان الظہار منکر من القول وزور فیکون جہۃ الجنایۃ غالبۃ فیلزم ان یکون فی جزائہا جہۃ العقوبۃ غالبۃ وہذا فاسد نقلا وحکما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جہۃ العبادۃ فی کفارۃ الظہار غالبۃ واما الثانی فلان من حکم ما یکون العقوبۃ فیہ غالبۃ ان یسقط بالشبہۃ ویتداخل ککفارۃ الصوم حتی لو افطر فی رمضان مرارا لم یلزمہ الا کفارۃ واحدۃ وکذا فی رمضانین عند اکثر المشائخ ولا تداخل فی کفارۃ الظہار حتی ظاہر من امراتہ مرتین او ثلاثا فی مجلس واحد او مجالس متفرقۃ لزمہ لکل ظہار کفارۃ واما الثالث فلان کون الظہار منکرا من القول وزورا انما یصلح جہۃ لکونہ جنایۃ علی ما ہو مقتضی ایجاب الکفارۃ علی انہ کان فی الاصل للطلاق ویحتمل التشبیہ للکرامۃ وبہذا یدخل قصور فی الجنایۃ فیصلح لایجاب الحقوق الدائرۃ ولولا ذلک لکان جزاء وعقوبۃ محضۃ وایضا ذکر بعضہم ان السبب ہو الظہار الذی ہو جنایۃ محضۃ والعود الذی ہو امساک بمعروف ونقض للقول الزور فانہ تعالی عطف العود علی الظہار ثم رتب الحکم علیہما الا انہ جوز ادائہا قبل العود ولانہا انما شرعت

وکذا الکفارۃ الفطر ای وصف العقوبۃ فیہا غالبۃ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم فعلیہ ما علی المظاہر ولاجماعہم علی انہا لا تجب علی الخاطی ولان الافطار عمدا لیس فیہ شبہۃ الاباحۃ ثم ورد علی ہذا ان الافطار عمدا لما لم یکن فیہ شبہۃ الاباحۃ ینبغی ان یکون کفارۃ الفطر عقوبۃ محضۃ فلدفع ہذا الاشکال قال لکن الصوم لما کان حقا غیر مسلم الی صاحبہ ما دام فیہ فلا یکون الافطار ابطالا لحق ثابت بل ہو منع عن تسلیمہ الی مستحقہ فجنایتہ قاصرۃ فکان الزاجر باحد الوصفین ای العبادۃ والعقوبۃ وہی ای الکفارات عقوبۃ وجوبا وعبادۃ اداء وقد وجد فی الشرع ما ہو اثباتہ ای ما یکون عقوبۃ وجوبا وعبادۃ اداء کاقامۃ الحدود ولم یجد علی العکس ای لم یجد فی الشرع ما ہو عقوبۃ اداء وعبادۃ وجوبا وانما قال ہذا جوابا من یقول لم لم یکن بالعکس ثم تسقط بالشبہۃ کالحدود وتفریع علی ان کفارۃ الفطر عقوبۃ وبشبہۃ قضاء القاضی ای فی المنفرد برؤیۃ ہلال رمضان اذا رد القاضی شہادتہ وتفنی ان الیوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا یجب علیہ الکفارۃ عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وکذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق العباد فاکثر من ان تحصی

انتہار اللحرمۃ الثابتۃ بالظہار فجعل (رتبہ علیہا) ای الفعل ینتہی الحرمۃ بہا تنتقع لجعل الحنث السنۃ الخ وذکر فی الطریقۃ المغنیۃ انہ لا استحالۃ فی جعل المعصیۃ سببا للعبادۃ التی حکمہا تکفیر المعصیۃ واذہاب السیئۃ خصوصا اذا صار معنی الزجر فیہا مقصودا وانما المحال ان یجعل سببا لعبادۃ ہی موصلۃ الی الجنۃ لاستحالۃ ان یکون الذی ہو الثواب الموصل الی الجنۃ تعبیر من احکام المعصیۃ تعبیر للمعصیۃ بواسطۃ حکمہا حسب الوصول الی الجنۃ وہو صحیح وذکر المحققون فی الفرق بین کفارۃ الفطر وغیرہا ان داعیۃ الجنایۃ علی الصوم لما کانت قویۃ باعتبار ان شہوۃ البطن امر موجود للنفس یحتاج فیہا الی زاجر فوق ما فی سائر الجنایات فصار الزجر فیہا اصلا والعبادۃ تبعا فان من وجد نفسہ الی الافطار طلبا للراحۃ فقال فیما یجب علیہ من المشقۃ انزجر لا محالۃ وفی باقی الکفارات بالعکس الا تری انہ لا معنی للزجر عن القتل الخطاء وان کفارۃ الظہار شرعت فیما ینتہی الی تحصیل ما تعلقت بہ الکفارۃ تعلق الاحکام بالعلل وہو العود وکفارۃ الیمین شرعت فیما یجب تحصیل ما تعلقت بہ تعلق الاحکام بالشروط ولکن حلف لا یکلم اباہ وشرع الزاجر فیما یندب او یجب تحصیلہ لا یلیق بالحکمۃ قولہ وکذا کفارۃ الفطر یعنی ان العقوبۃ غالبۃ فیہا لوجوہ الاول قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان متعمدا فعلیہ ما علی المظاہر فعلی ما ذہب الیہ المص من کون العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الظہار وجہ الاستدلال ظاہر واما علی ما ہو المذہب فیقال وجہہ انہ قید الافطار بصفۃ التعمد الذی بہ یکمل الجنایۃ ثم رتب علیہ وجوب الکفارۃ فدل ذلک علی غلبۃ العقوبۃ کما ہو مقتضی کمال الجنایۃ الثانی الاجماع علی ان الکفارۃ لا تجب علی من افطر خطاء بان سبق الماء فی حلقہ فی المضمضۃ فلو لم یعتبر فی سببہا کمال الجنایۃ لما سقطت بالخطاء کما فی کفارۃ الخطاء وفی کمال الجنایۃ کمال العقوبۃ الثالث انہ لیس فی الافطار شبہۃ الاباحۃ بوجہ وہذا یدل علی ان جنایتہ کاملۃ حتی کان ینبغی ان یکون کفارتہ عقوبۃ محضۃ الا انہ لما کان امتناعا عن تسلیم الحق الی مستحقہ لا ابطالا للحق الثابت اذ لا یتصور الجنایۃ بالافطار بعد التمام تحقق بہذا الاعتبار قصور ما فی الجنایۃ فلم یجعل الزاجر عقوبۃ محضۃ ولا یخفی ان ہذہ الوجوہ الثلثۃ متقاربۃ جدا قولہ وہی ای الکفارات عقوبۃ وجوبا بمعنی انہا وجبت اجزیۃ للافعال یوجد فیہا معنی الحظر کالعقوبات وعبادۃ اداء بمعنی انہا تتادی بالصوم والاعتاق والصدقۃ وہی قرب تودی بطریق الفتوی کالعبادات دون الاستیفاء کالعقوبات وہذا الکلام عام وذکر فخر الاسلام وفی کفارۃ الفطر خاصۃ یعنی انہا وجبت قصدا الی العقوبۃ والزجر بخلاف سائر الکفارات فان العقوبۃ فیہا تبع اذ لا معنی للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا الی ذلک فیما سبق قولہ کاقامۃ الحدود واجبۃ بطریق العقوبۃ ویؤدیہا الامام عبادۃ لانہ مامور باقامتہا واما عکس ہذا وہو ان یجب الشیء عبادۃ وقربۃ ویکون اداؤہ عقوبۃ للمکلف وزجرا فلا یوجد فی الشرع بل لا یتصور قولہ فتسقط ہذہ تفریعات علی ان العقوبۃ غالبۃ فی کفارۃ الفطر الا ان توسط قولہ وہی عقوبۃ وجوبا عبادۃ اداء یخرج الکلام عن نظامہ ولولا ان المصرح جعل الضمیر فی قولہ وہی عقوبۃ للکفارات لکنا نجعلہ لکفارۃ الفطر فیحسن النظم ویستقیم المعنی التفریع الاول ان کفارۃ الفطر تسقط بالشبہۃ تورث جہۃ لاباحۃ فیما ہو محل الجنایۃ کما اذا جامع علی ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس ثم تبین خلافہ بخلاف سائر الکفارات فانہ لا یکفر من قتل رجلا او جامع زوجتہ او اکل طعاما فلا یورث شبہۃ فی الاجزاء الافطار کمن قتل بسیفہ او شرب خمرا والثانی انہا تسقط بشبہۃ قضاء القاضی کما اذا رای ہلال رمضان وحدہ فشہد عند القاضی فرد شہادتہ لتفردہ او لفسقہ فصام لقولہ علیہ السلام

وما اجتمعا فیه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فیه والثانی غالب القصاص واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی عندنا و ﴿هذه الحقوق﴾ تنقسم الی اصل وخلف ففی الایمان اصله التصدیق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فی احکام الدنیا ای صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فی احکام الدنیا ثم اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه حتی لا تعتبر التبعیة اذا وجد اداؤه ای لما کان ورد اداؤه اصلا واداء الوالدین خلفا واذا وجد الاصل وهو اداء الصغیر العاقل لا تعتبر التبعیة فیحکم بایمانه اصالة لا بکفره تبعا اهل الدار والغانمین خلفا عن اداء احدهما اذا عدما ای اذا عدم الا بوان وکذا الطهارة والتیمم لکنه ای التیمم خلف مطلق عندنا بالنص ای اذا عجز عن استعمال الماء یکون التیمم خلفا عن الماء مطلقا فیجوز اداء الفرائض بتیمم واحد کما یجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروری ای عند الشافعی رح التیمم خلف عن الماء عند العجز لکنه لا یرفع به الضرورة حتی لم یجز اداء الفرائض بتیمم واحد وقال عطف علی قوله لم یجز فی اناءین نجس وطاهر یتحری ولا یتیمم فیتوضأ بما یغلب علی ظنه طهارته ولا یتیمم بناء علی ان التیمم خلف ضروری ولا ضرورة ههنا وعندنا یتیمم اذ ثبت العجز بالتعارض ای بین النجس والطاهر ولا احتیاج الی الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروری

من صوم الرؤیة ثم افطر فی هذا الیوم ولو بالجماع لم یلزمه الکفارة لان القضاء وههنا نافذ ظاهر فیورث شبهة حل الافطار اذ لو کان نافذا ظاهرا وباطنا لا یورث حقیقة الحل وزعمه ان قضاء القاضی برد شهادته خطاء لا یخرجه عن کونه شبهة کما اذا شهد وا بالقصاص علی رجل فقضی القاضی به فقتله الولی وهو عالم بکذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حیا لا یجب القصاص علی الولی وعند الشافعی رح یجب الکفارة لان هذا الیوم من رمضان فی حقه بدلیل قطعی وجهل الغیر لا یورث شبهة فی حقه کما اذا شرب جماعة علی مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتی لزمها الکفارة ثم حاضت فی ذلک الیوم او مرضت سقطت عنها الکفارة وکذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحیض فلانه یعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه یزیل استحقاق الصوم فیتحقق فی هذا الیوم ما ینافی الصوم او استحقاقه فیکون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم یلزمه الکفارة وان لم یبح له الافطار فی ذلک الیوم لان السفر المبیح فی نفسه یورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا یسقط الکفارة لانها یجب حقا لله تعالی بما هو من فعل العبد اختیارا بخلاف الحیض او المرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا ای ما اجتمع فیه حقان حق الله تعالی غالب حد القذف فانه زاجر لیعود نفعه الی عامة العباد وفیه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنی الاول یجری فیه التداخل حتی لو قذف جماعة بکلمة او کلمات متفرقة لا یقام علیه الا حد واحد ولا یجری فیه الارث ولا یسقط بعفو المقذوف ویتنصف بالرق ویفوض استیفاؤه الی الامام وما اجتمع فیه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالی فی نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فی شرعیة القصاص ابقاء للحقین مع اخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطریق المماثلة المنبئة عن معنی الجبر فیه معنی المقابلة بالمحل فکان حق العبد راجحا فلهذا فوض استیفاؤه الی الولی وجری فیه الاعتیاض بالمال قوله واما حد قاطع الطریق فخالص حق الله تعالی قطعا کان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالی جزاء والجزاء المطلق ما یجب حقا لله تعالی بمقابلة الفعل وعند الشافعی رح اذا کان الحد قتلا ففیه حق الله تعالی من جهة انه حد یستوفیه الامام دون الولی ولا یسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فیه معنی القصاص حیث لا یجب الا بالقتل قوله ثم تبعیة اهل الدار ای بعد ما صار اداء احد ابوی الصغیر خلفا عن ادائه صار تبعیة اهل الدار خلفا عن اداء احدهما ای احد الابوین اذا لم یوجد تبعیة اهل الدار صار تبعیة الغانمین خلفا مثلا اذا سبی صبی فان اسلم هو بنفسه مع کونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابویه فهو تبع له والا فان اخرج الی دار الاسلام فهو مسلم تبعیة الدار ان لم یخرج بل قسم او بیع من مسلم فی دار الحرب فهو تبع لمن سباه فی الاسلام فلو مات یصلی علیه ویدفن فی مقابر المسلمین ثم التحقیق ان عند عدم الابوین لیست التبعیة خلفا عن اداء احد الابوین بل عن اداء الصبی نفسه کابن المیت خلف عنه فی المیراث وعند عدمه یکون ابن الابن خلفا عن المیت لا عن ابیه لیلا یلزم للخلف خلف فیکون الشیء خلفا واصلا لا قائل لامتناع فی کون الشیء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله لکنه ای التیمم خلف مطلق ترتفع به الحدث الی غایة وجود الماء لقوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا نقل الحکم فی حال العجز عن الماء الی التیمم مطلقا عند ارادة الصلوة فیکون الحکمة تساوی مادیة الفرائض به وتحقیق ذلک ان جعل التراب خلفا عن الماء فحکم الاول افادة الطهارة وازالة الحدث فکذا حکم الخلف اذ لو کان الحکم براسه لما کان خلفا بل اصلا وان جعل التیمم خلفا عن التوضی فحکم التوضی اباحة الدخول فی الصلوة بواسطة رفع الحدث لطهارة حصلت به لا مع الحدث فکذا التیمم اذ لو کان خلفا فی حق الاباحة مع الحدث لکان له حکم براسه هو الاباحة مع قیام الحدث فلم یکن خلفا وعند الشافعی رح هو خلف ضروری بمعنی انه ثبت خلفیته ضرورة الحاجة الی

ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما كملا فيجوز امامة المتيمم للمتوضي كامامة الماسح للغاسل
وعند محمد رح وزفر رح التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني صاحب الاصل القوي صلوته
على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم يعدمه لعارض كما في
مسئلة مس السماء كباب المحكوم عليه ولا بد من اهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل وهو نور يضيئ به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اول المخلوقات فكما
ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يحصل ادراكها بالفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق حينئذ
فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل
بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك

استعمال الفرض عن الذمة مع قيام الحدث شك طهارة مستباحة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد
اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت وحتى قال في اناءين احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز التيمم لانه
ماء طاهر بيقين لقدرته على استعمال دليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض
الموجب للتساقط حتى كان الاناءين في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو اذا لم يجد ماء آخر طاهرا بيقين واما اذا وجده فالتحري جائز فلهذا
عدل العلامة عن عبارة فخر الاسلام حيث قال يجوز التحري في مسئلة الاناءين بجواز السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي
مبني على انه لا يصح التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم
خلفا ضروريا بمعنى ان ما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اراد بكونه ضروريا ان لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا نزاع فيه
قوله ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رح وابو يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف
عن الماء لان النص ينقل النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون مطهرا الا ترى
كذلك قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يفيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء او من شرط الخلف ان يكون
على الاصل ثم يجوز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الا ترى ان سقوط التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
فعند ما يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي الماء ولان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود وكما لا يجوز بناء احدهما على الآخر فكامل على الماسح من الخف بدل عما يحل في قبول
الحدث وهو غسل الرجل واذا وجد المتيمم الماء وكان في خلال الصلوة لم تفسد الا ان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد الامام خطأه في جهة القبلة وقال محمد
وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم كاقتداء المومي وذكر ان قول محمد في هذه
المسئلة ليس كما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عنده فان وجد المتوضي الماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد في
ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض فلا يصير الخلف مع وجود الاصل فلا اداء الصلوة انعقدت سببا
للوضوء لامكان حصول الاصل بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا اذا حلف ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء الا
انه معدوم عادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف الغموس وهو الحلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان
البر فيها سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله اهلية لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق
الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معاني كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله ... على تعلقه ... الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالبدن ... الغير المتعلق بالجسم ... النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على جثة الحيوان ...

الجزئيات المحسوسة وبهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات ثم علم النظريات

منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وبهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده مشائخنا في كتبهم وشبهوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء خلق الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وقد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالفعل ههنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرنا في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية ودرك الحواس مع بداية الادراك العقلي

اول المصدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل اشبهه مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة النفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وبهذا المعنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما بينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء بطريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله بتوفيق الله تعالى عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج الشارح الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي وتكلفهم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال الذي يؤثر في النفوس ويعدها للادراك حاله بالنسبة الينا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى الحيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام الشارح تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع على ما سبق من ان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئ المعدات والتصرف فيها قابلية من حيث ان

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احد الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركيبها بأن تركبها وتسمى مخيلة ايضا فنهاية ادراك الحواس

ان حصول العلا انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف يعتبر لنهايته الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني الهيولاني قلت المراد بلبدية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وبدايتها الاشراق وفي المتن مراتب لشروق القلب ابتداء العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها واحد فان هذه المراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي بحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتصرفاتها في المبادي ومعنى اشراق القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما قدسيا عالما مريدا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لمملكة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات الاربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وحاله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة وهذه الحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة لتأدي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال لا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تقل يطلق على نفس القوى ايضا اعني بالقوة المعنى الذي به التغير التي فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها ينتفع الانسان عن حجابها والشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل انه يدرك الحواس نهايته لزم ان يكون له بداية ذكر الطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائدا الى حيث اعني طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك

فاذا تم هذا ينتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية لتصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند

الله تعالى ثم معلومات النفس ما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق بها العمل تسمى عملية فاذا اكتسب

العملية حركة البدن الى ما هو خير واما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها اي يستدل بهذا التحريك على تلك القوة وهي

قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر

المذكور والمراد الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم يحرك الى الخير وعن الشر

والذوق وهي قوة مبثوثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي

يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين

تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود

في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المطعوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته بمعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية ادراك الحواس

ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها

والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف

الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصرح بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات

كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك و

المفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له

راسان والنسان عديم الراس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين هذه القوة يستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها

سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى في الوجود والمحل ذكره المحققون من علماء التشريح

واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوة ونقصه ثم في كلام المص رح ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب لتصرفاتها وافعالها

فانه يرتسم اولا الصورة المحسوس ثم يخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد

محل الوهم قوله فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها

بالتصرف او التفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا من العقل

الفعال المنتقش بها المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقرير في ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على تفسير التعريف المذكور للعقل واما

تحقيق هذه المباحث فيما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المص رح وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا الطول ان جوّد الضمير

الى الحيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء بالطريق الذي يبتدا به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى

انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان

والمجانين بل البهائم فلا يحتاج على العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات و

الاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات

فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي ينبذي المط للقلب لفيض الملك العلام قوله ثم معلومات

النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى

العلم نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية وتحصل

علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لكانت عارفة بحركة ثم عدم معرفتها العدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس في ذلك الشخص الاشراق لسعة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها الكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتحصل منهما تناسبا لذلك الجوهر يزداد استعدادها لقبول انواره واستفادتها العالم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعلم تحصل العلم والعمل زيادة تلك القابلية والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر فقدرة الشارع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا ايمانا ولا كفرا يعذبان وعند الاشعرية يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فضلا عن قابلية ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالكلية بالشرع وهو مبني عليه اي فالشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا لمكان

للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى كمالية للنفس والثانية كمالية للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشر والى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالشر والخير من حيث انها خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشر مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف مخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس ما لم تكن بالكمالات متهيأة بحيث يتخلق الخلق والامر بالخيرات فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرفها من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبيها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا منع من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من الفعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النفوذ والاخفاء فان النفس كلما كانت اكمل اقبل في النور الفائض عليها من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر آثار والیه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لان زيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها توصلها لتستفيد العلوم ابتداء وتحصل الى المقاصد ومعونتها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى التي تامرها بالاخذ والاعطاء وتمنعها الله والتحرك من الادراك فذرها بلذته حتى مصلحة تتحصل كمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتباين النظرين اعداد الجانبين ويظهر صحة المطلوب لا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل الوجوب الصوم في آخر رمضان المبارك وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي اذ لم يتم كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع من وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما العدم وروده واما العدم وصوله اليه

له قوله فيستدل من فعل الخيرات آه قيل هذا يقتضي ان لا يكون الآتي بالخيرات والآتي بالشرور لعدم العقل الذي هو مناط التكليف ١٢ منه قوله باعتبار زيادة اعتدال الابدان المفهوم من كلام المصنف ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت الصفائي مبدأ الفطرة وتفاوتها ومن كلام الشيخ انه من تفاوت الابدان بحسب الاعتدال وعدمه والذي من تفاوت الفطرة بحسب صفائها اسباب التفاوت الابدان الى سبب التفاوت البدني فلا حاجة الى تحقيق مرتبة على ان حدوث النفوس بحسب الابدان وتكافئ الابدان يستعد فتعلق المستعد بالمفارقة تفاوت على انه بما سبق ان كان تحصيل المبدأ بعد وجوده ١٢ منه

٤٧٢

قلنا الدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر ومسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ذكرنا من الامرين فلا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل لكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجه علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع الوصف

يجب عليه لبعض الافعال ويحرم لبعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء عليهم السلام بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا المعاني الكلية فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكلي هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة اتخاذ النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب حكم النظرية على ما هو رأي الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح فذهب كثير من المشائخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية قوله فان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال او الكفر فلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغي ان لا تعذر المراهقة التي كفرت لما مر قلنا انه لا مشقة اصلا فانه بقي الرخص بحالها لما قلنا ذلك في الفرع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفي او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس في الشرائع يعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان يهدر دمه بل يضمن قاتله والجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب قوله فصل ثم الاهلية يعني بعدما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فاعلم ان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان بالذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف

بتصيير الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم ومن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم مؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يتيمنون بالخير والشر بالطائر

ثبوته في ذمته حاول المصنف رد عليه تحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فانه اذا خلق الله تعالى الانسان محل امانة اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق اهل الاسلام في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار عليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب عليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم عليه السلام بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل في النفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اماتهم جميعا في صلب آدم ثم انشأنا ملك الحكاية اهلا للمؤمن بالغيب حاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب الاشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة حتى وصف بصير الانسان اهلا لما له وعليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وآما على ما ذكر فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها اهلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال او العكس والمقصود واحد قوله قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه والآية تمثيل للزوم عمله له بلزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد به وصف به صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذوات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل الشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وآباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما له وعليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاحتمالات على ان الانسان بل يرمه وكيف عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل الى الامانة قوله تعالى

فان مرسانحا يتيمون به وان مر بارحا يتشاءمون فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت على لزوم العمل للانسان ثم محل ذلك اللزوم هو الذمة فنقول في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى وحملها الانسان فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الآيات الثلث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود ههنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على وصف الذي يصير به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض فقبل الولادة لزومه من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان غرما وعوضا يجب اي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب هذا نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا تجب فلا يحمل العقل اي لا يحمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى

اقيموا الصلوٰة وآتوا الزكوٰة على هذا المعنى ظاهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة قوله فان مر سانحا السانح ما ولاك ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب يتطير بالبارح ويتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص رح من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاب وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر قوله فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمة مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اقتصر وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو معتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتشبيهها بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله وان كان عاقلا اي الصبي لا يحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك لهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد

ق قوله على استحقاق الرزق فيستدعي الوصف آه ويدفع بان المبتنى [illegible] ان الذي يكون به اهلا [illegible] على تسمية شمل الابدان [illegible] كما عليه [illegible] قبل انفصال الجنين [illegible] ان لا يكون [illegible] وهو خلاف [illegible] الكتاب المبين واللوح قوله في الكتاب [illegible] الفعل [illegible] من قبل [illegible] في شرح المقاصد وهو في [illegible] عبارة عن جميع ان القضاء [illegible] في العالم العقلي الموجودات في [illegible] على سبيل الابداع مجتمعة ومجملة [illegible] واعلم ان الحكماء [illegible] القضاء والقدر موجودة في [illegible] مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبار [illegible] واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيما [illegible] مرة في الازل مجملا ومرة فيما لا يزال مفصلا ١٢

فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي سبب العجز واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا تحتمل النيابة فصارت كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اكتفاء بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض بما فيها ينظر ذلك في حق القضاء فيها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضاءه والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء وكون الممتد يوجب الحرج في الصلوة لا الصوم لانه اي الاغماء نادر مستوعبا شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فتثبت بالقاصرة صحة الاداء فقام بحقوق الله تعالى بالايمان ونحوه فيصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم الحديث بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه عطف على قوله لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر الشرع وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض والضرر الاتي للزوم اداءه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة عنيفا فانه الى الكفر الآخر جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما ايضا فانه الى الكفر الآخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات الايمان انما الغرض صحته التي يحكم الحكم بها مع وهو سعادة الدارين

قوله وان كان من العاقلة قوله فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعل من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي لو كان ذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداءه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن عاملة وحدوث العالم وهو سبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار والتصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عند الى سقوط وجوب الاداء ما لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط فجاز في الصبي لا نيابة فيه ينفي نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يابى لعدم عرضه القاضي يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء ولكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقد والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر لو اصلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية ليس هو الاداء لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين يعني ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق كل الناس الا للمعرفة البعض خلاف مراده تعالى فعلم بذلك ان حاجة الى قيل المعنى هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاختيار واما في حق غيره فالقول الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوة فينبغي ان يجب على الصبي يؤدي عنه وليه قلنا بل بفعل النائب من نيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب بالاصل والقصد لا يخلط بشيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وهو ليس بمقصود قوله والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل المقرونة بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احدهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة قوله فيثبت بالقدرة الناقصة اقسام انها اما حقوق الله تعالى وحقوق العباد واولا حسن لا يحتمل القبح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان

الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم اضر ارا حتى لو كان ضررا لم يثبت ولا يلزم منه تبعية الاب اذ القصر فانه لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت والحاصل ضرر اربع انه لا يصح منه مقصودا ما هو ضرر دنيوى على انها تلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدينية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه لقصر فانها انما تعتبر لقصد ادا حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة حتى ان تلف يضمن اى ان تلف عبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الادمية وتوصل الى درك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا بمباشرته اى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضى وانما يصح قرض مال الصبي للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى اقدر على الاستيفاء فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها جملة حالية اى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضى فى ذمة المستقرض ويامن هلاكها

ذلوعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب لانه ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب بانا لا نم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهوران الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى يترتب عليهما فى هذه الصور قوله الا ترى انهما اى حرمان الميراث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة والتثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي فى حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد بشرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق احكام الدنيا عند ابى حنيفة رح حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل للمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال صباه صار شبهة فى اسقاط القتل قوله بلا عهدة اى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبي الا باذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزم مع قوله ولا بمباشرة لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال شمس الائمة رح الحق انه لا ضرر فى اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده قوله الا القرض اى الاقراض

لما تردد فيها اى بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشتري نفع من حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راى الولى له اى الصبى اهل لحكمه اذا باشره ولينه اذا باشره برأى الولى ويحصل بهذا اى بمباشرة الصبى برأى الولى يحصل بذلك اى بمباشرة الولى مع نفسه صحيح عبارته وتوسيع طرق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبى برأى الولى فيما تردد بين النفع والضرر عند ابى حنيفة رح بطريق ان احتمال الضرر قد انجبر برأى الولى فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولى فاما من الولى اى بيع الصبى من الولى مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اى الصبى في الملك اصيل وفي الرأى اصيل من وجه دون وجه لان اصل الرأى باعتبار اهل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اى شبهة ان نائب الولى واذا كان كذلك صار كان الولى بيع من نفسه مال الصبى بالغبن فاعتبرت اى شبهة النيابة في موضع التهمة وهو ان بيع الصبى من الولى وسقطت في غير موضعها اى في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابى حنيفة رح بطريق انه اى تصرف الصبى يصير برأيه اى برأى الولى كمباشرته اى الولى فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولى ولا من الاجانب واما وصيته اى وصية الصبى فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انها لا تزول عن الموصى به ما دام حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصية فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى يشرع في حق الصبى فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى لو كان ضررا ما شرع في حق الصبى الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كان ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تشرع من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ ولكن ضرر كالطلاق

اذا استقرض مال الصبى يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولى واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مصونا عن التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا اى محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمس فيحتمل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك الصبى الى تحكم اى باع الشى باضعاف قيمته كان ضررا ولشفاء ذكره ان لا ينفع الضرر بحال فقد ذكران احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولى قوله انه اى الصبى اهل لحكم اى حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولى بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولى ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر صبيا له قوله وتوسيع طرق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولى وبمباشرة الصبى قوله وعندهما اى تصرف الصبى باذن الولى فيما يحتمل النفع والضرر عند ابى يوسف رح ومحمد رح انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولى بنفسه حتى كان الصبى آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولى وعبارة فخر الاسلام ان رأى الولى شرط الجواز وعموم رأيه بخصوصه فيجعل كان الولى باشر بنفسه يعنى ان رأى الولى شرط لجواز التصرف اما بنفسه او بالصبى ورأيه فيما اذا تصرف الصبى عام حيث جاز غيره الى التصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص بالتجارة فيجعل رأيه بان عمل بيد الغير مخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولى باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة لعدم الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما الضرر بزوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبى وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير بحصول الثواب في الآخرة مع الضرر الابطال الارث الذى هو نفع للمورث وعلى هذا الاتم جواب المصنف رح لان غايته بيان الضرر بالوصية ولا يلزم منه صحتها باذن الولى الا رواية في ذلك بل طريق الجواب ان الاثم انما تضمن نفعا ثابتا به بل هي ضرر محض والنفع الذى تضمنها انما وقع باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا تعتبر به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رح على التقرير الثاني

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في القياس يسقط الكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون ان اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما اعترض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد مسقط وغير مسقط ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بالصلوة بتصير الصلوة ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

بان يقال مراده ان ضررا كثيرا لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وهذا اشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد يشرع للبالغ به لكمال اهلية كالطلاق مع كونه ضررا محضا نظرا قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض عليها فيزيلها او احدهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعروض الطريان كالحدث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اذا لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها واما النقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من اتيان العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت او وجوده بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء الاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والخلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الخلقة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فيجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدره بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت الجنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء قيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتاكد الحرج فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوة ستا واعتبر ابو يوسف الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم

۴۷۹

وذلک لایکون حجرًا انما قال ہذا جوابا السوال وہو ان عدم صحۃ الاسلام من المجنون اذا تکلم بکلمۃ التوحید انما یکون بطریق الحجر والحجر
النظر والنظر فی الحجر عن الاسلام لانہ نفع محض فلا یصح الحجر عنہ فاجاب بان عدم صحتہ لیس بطریق الحجر ولکن بتوابعلت علی قولہ فلا یصح وانا
اسلمت امراتہ عرض الاسلام علی ولیہ ویصیر مرتدا بابویہ واما المعاملات فانہ یؤخذ بضمان الافعال فی الاموال فاما فی الصبی فذاک ولی
فصل الاہلیۃ وہو قولہ لحقوق العباد وما کان منہا عقوبۃ او عوضا یجب ولما بینا انہ اہل لکن ہذا العارض من اسباب الحجر وانما سمی ان الاقوال
منفسد عبارات ومنہا الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع انہ حالۃ اصلیۃ للانسان فی مبدا الفطرۃ لان الصغیر لیس لازما لماہیۃ الانسان
فیکون منافیۃ لاہلیتہ ولان اللہ تعالی خلق الانسان لحمل اعباء التکالیف ولمعرفتہ تبارک وتعالی فالاصل ان یخلقہ علی صفۃ تامۃ وسیلۃ الی حصول
تقصیر عنہ وہی ان یکون من مبدا الفطرۃ وافر العقل تام القدرۃ کامل القوی والصغر حالۃ منافیۃ لہذا الامر فیکون من العوارض فقیل ان

کالمجنون الا بعد ما بحدث لہ ضرب من الاہلیۃ الاداء لکن الصبی عذر مع ذلک فیسقط عنہ ما یحتمل السقوط فلا یسقط نفس الوجوب فی الایمان

حتی اذا اداہ کان فرضا لا نفلا حتی اذا بلغ لا یجب علیہ الاعادۃ ولکن التکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان فلا یحرم المیراث
لعقیب بقتلہ لکن التکلیف والعہدۃ عنہ ساقطان بالقتل ولا یلزم علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لانہما ینافیان الارث لعدم الحق
لعدم سببہ او لعدم الاہلیۃ لا بعد جزاء انما قال ہذا لان الحرمان بسبب القتل انما ہو بطریق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ المیراث فیجزی بحرمانہ لکن
الصبی لیس من اہل الجزاء بالشر فلم یحرم ولا یشکل علی ہذا الحرمان بالکفر والرق لان الحرمان بہا لیس بطریق الجزاء بل لعدم سببہ فی الکفر
وعدم الاہلیۃ فی الرق ومنہا العتہ وہو الاختلال فی العقل بحیث یختلط کلامہ فیشبہ مرۃ کلام المجانین

تیسیرا علی العباد فی سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق فی الیوم الثانی قبل الظہر یجب القضاء عندہ لعدم تکرار صلوۃ الصلوۃ حیث لم تتم
الصلوۃ ستا وعندہما لا یجب تکرار الوقت بزیادۃ علی الیوم واللیلۃ یجب الستۃ وان لم یزد یجب الواجبات ولم یعتبر تکرار الصوم فی الصوم التکرار
لان من شرط المصیر الی التاکید ان لا یزید علی الاصل ووظیفۃ الصوم لا تدخل الا فی احد عشر شہرا لتحصیل التیمم اضعاف الاصل ولا یلزم زیادۃ
المرتین فی غسل الاعضاء فی الوضوء تاکیدا للفرض لان ذلک سنۃ وان کثرت لا تزاحم الفریضۃ وان قلت فضلا من ان یزید علیہا او الاستداد فی الزکوۃ باستیعاب
الحول لانہ کثیر فی نفسہ وعند ابی یوسف وفی روایۃ عن ہشام من قیام الاکثر مقام الکل تیسیرا وتخفیفا فی سقوط الواجب قولہ وذلک لا یکون حجرا لان الحجر
ان یتم الفعل برکنہ ویتوقف فی محلہ لبعد من الاہلیۃ فلا یعتبر حکمہ نظرا للصبی والمولی وان المجنون استقلالا فانہ لم یعتبر لعدم رکنہ وہو الاعتقاد بخلاف
ما اذا تبعا للاصل ابویہ فانہ یصح ان الاعتقاد لیس رکنا لہ ولا شرطا وبہذا یظہر الجواب عما یقال ان غایۃ امر التبع ان یجعل بمنزلۃ الاصل فاذا لم یصح بفعل
نفسہ لعدم صلوحہ لذلک فبفعل غیرہ اولی قولہ واذا اسلمت امراتہ لو ذکر الکافر علی انہ تفریع علی صحتہا بانہ تبعا لکان انسب یعنی لو اسلمت کتابیۃ
تحت مجنون کتابی فولی کتابی یجبر علی الاسلام علی الولی فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا لہ ویبقی النکاح والا فرق بینہما وکان القیاس
التاخیر الی الافاقۃ کما فی الصغر الا ان ہذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففی التاخیر ضرر بالزوجۃ مع ما فیہ من
الفساد لقدرۃ المجنون علی الوطی قولہ ویصیر مرتدا تبعا لابویہ فیما اذا بلغ مجنونا وابواہ مسلمان فارتدا ولحقا معہ بدار الحرب وذلک لان الکفر
باللہ تعالی قبیح لا یحتمل العفو لکنہ یتحقق بواسطۃ تبعیۃ الابوین بخلاف ما اذا ترکاہ فی دار الاسلام فانہ مسلم تبعا للدار وکذا اذا بلغ مسلما
ثم اذا اسلم ما قلنا جن قبل البلوغ فانہ صار اہلا لان یتقرر رکنہ فلا ینعدم بالتبعیۃ او بعروض الجنون قولہ فانہ ای المجنون یؤاخذ بضمان الافعال فی
الاموال کما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود ہو المال واداؤہ یحتمل النیابۃ بخلاف اقوالہ فانہ لا عبرۃ بہا لانعدام تعقل
المعانی فلا یصح اقاریرہ وعقودہ وان اجازہا الولی قولہ ولا یلزم علی ہذا الحرمان بالکفر والرق کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانہ
لا یستحق الارث اما الکفر فلانہ لا والی ذی السبب للارث علی ما یشیر الیہ قولہ تعالی حکایۃ عن زکریا علیہ السلام ولیا یرثنی واما الرق

وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام لما لا يؤخر عرضه على ولى المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما اي الجنون والعته غير مقدرين والصبي مقدر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو ان يقع فيه المرأ بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعوا اليه الطبع كالاكل في الصوم او بدونه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب اي لا نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث وابطل عباراته اي ابطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد صلوته واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة

واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشرى له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي ولا يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري لسلم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل وهذا استدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامها صحيح حتى يصح خطابهما والزامهما وذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا ويكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لان لها احترامها لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرأ في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكرها خطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تتعطل في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفيه لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن صلوة قوله وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام ذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم

بحث النسيان

بحث النوم

ثم محمود فالمراد بالصبي في قوله الصبي بخلاف الصبي الغير العاقل والتمييز الى ان يعقل متفق عليه كما افهم الشرح عن الجامع وغيره واما الذي لا يؤخر فيه الصبي العاقل ۱۲ قوله ويسمى هذا ذهولا وسهوا اي تفصيل البند الثالث سهو بل اذا اعتبر النسيان في مقابلة فان ظاهره مع التعميم باوفي تغير سهو وبرون خطا ۱۲ وذكر في المواقف ان السهو عدم استثبات الصورة الزائل مع الاستثبات

ومنها الاغماء وهو تعطيل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المذكورة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة فلا تنبيه والانتباه من الاغماء غير ممكن فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل حال اي سواء كان نائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانما جعلنا وكذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافته بسبب النوم فمنافاة الاغماء تمام مسكة اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال الا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلوة منع البناء وهو في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك ثم يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق

والمستيقظ يلزم الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار فقيل على العكس ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث من القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وتنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لتنبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها اي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها اي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء وهو مرض ليس الا لاحتمال كجنون الا العصمة الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب غير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان باستراحة لنفسه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان خلل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان سواده خلقية لطبيعة التحلل لسد قيم فيه التسلية وسطوة الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد الابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ المهيئة للتنبيه بنفسه او بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان في انما للمنافي حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها كلما كان ذكر محمد انه اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لم يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء يعني ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي لانه يصير المرء به رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد تقدم تقسيمه امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فلا يقبل الرق والحرية متضادان

وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقاً فمعتق البعض معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة يتجزأ اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالته كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا شيئا منها الحج اي من الرق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما لا الحج المودي قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني في الصلوة والصوم ويتم من الفقير لان اصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لشرط الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص موجبا بالسرقة المستهلكة سواء كان اقر بها الماذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع وبالقائمة من الماذون واما من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رح مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع دون المال

فان قيل كيف يجتمعان اجيب بانه لا يدل على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد اجتمع فيه مالكية زيد وعدم مالكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف رح الى عدم التجزية بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسره فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق غير متجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم تجزي العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت لاحد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا يثبت كذلك مع تضرر المالك به فتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية ويعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك قصدا اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد فتجزى زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء الكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال ملك البعض لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من السلسلة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصالة في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع في البقاء فان الاصل هو المملوكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رح الا في الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب التسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بالطريق الاولى لان في المكاتب ثم الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا اصح عند مالك رح قوله ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم

ومنافي لكمال الاهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع
في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن المولى فدخل بها فيؤخر
الى عتقه وينتصف الحل فيتنصف في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل
الترجيح اي تحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت متأخرة عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق ولكن
الواحدة لا تقبل اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية
ايضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبر المالكية في الزوج مرة حتى ينتقص عدد الزوجات فان تنقص المالكية في هذا الحكم لم يشمل

ان الرقيق ليس كالمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر متعلق
برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لا عتبار انه وارد على البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة
القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح الا ان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع و
رد المال جميعا وعند محمد رح لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رح يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف رح انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه
فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رح ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه ولان المال اصل
والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رح ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع لاقي
حالة البقاء ورد المال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع ابدا تماما كما اذا كذبه المولى وقال المال لي ان صدقه
يقطع في الفصول كلها قوله ومنافي يعني ان الرق مبني عن العجز والمذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية التي يختص بها الانسان كالذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها
صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلانه استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة
وتحصيل النفس والتوسع بكثير النسل على وجه لا يحتمه الا من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان
تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعف ذمة الرقيق من احتمال الدين حتى لا يطالب به
الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة او الكسب جميعا ثم يتعلق الدين بها فيستوفي عن الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب موجود في
يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان
كالدين الذي اقر به المحجور والمهر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر
داؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى الا في حق نفسه واما المهر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه
فلا يظهر ثبوت المهر في حقه فلا يتعلق بمالية الرقبة ولا من الكسب لانه حق المولى قوله وينتصف الحد لان تغلظ العقوبة تستلط الجناية على حق المنعم
وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة
وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فينتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تنتصف فلا بد من التكامل احتياطا
وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يكن تنصيف الثلثة على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين
اعتبارا لجانب الوجود فاثبتنا الى ما هو الاصل من ابقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت
الزوجة امة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رح على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتقريب الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل
الشرعي حل المحلية ثم يعني كان حل المرأة ابدا كان محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص

ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتفٍ بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب

ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو عشرة واما المرأة فهي اهل لاحدهما وهو المال دون الآخر فتنصف ديتها اعلم ان الملك نوعان ملك المال اي ملك ما سيمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن دية لا ضعفها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل وهذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا توجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج اي لو كان العلة لنقصان قيمة العبد عن دية الحر هذا الامر لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك فلم يثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحرة ليست ما ذكروا واردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

من الحل الحرة على التناصف فتفويت حل محلية الامة تنصيف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما تحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية للمالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تحقق بدون المالكية وكلما ازدادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كالطلاق الامة تحت الحرة فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتنصيف قد اعتبر مرة حيث نصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو نصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة قوله ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رح يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رح جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رح جهة النفسية لانها الاصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية والمالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وتثبت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك الرقبة نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رض انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو احد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على خطر الحل اعني مالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا التقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رح بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا النقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما فيجب ان يكون

٤٨٥

اذ كان انه تفتي ظاهر الرواية ينبغي ان ... عن دية الحرة بعشرة دراهم ... عشرة دراهم ١٢

وانما تنقص ديته لان المعتبر فيه اي في العبد المالية فلا ينتصف لكن في الاكمال شبهة المساواة بالحر فينتقص هو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بالاهلية عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن السيد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه ينافي لملك المال لكونه مالا وهي الحكم الاصلي وفي التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الاستفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يملك الانتفاع

ان يكون نقصانا في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف بل من الربع واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق لكيا الملازم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ما انتقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف احتياطا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية و نقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل كمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا ان كمال المالكية قوله وانما تنقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء المعتبرة بحقيقته كما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما حصل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والاتية الى دية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص رح على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والنفسية العبد معصومة معصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الزمان بالقصاص و الكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق والغير المتقوم بالاتلاف في الاصل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف والغير الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون المالية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف لنفسه بطريق الاصالة هو يثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارات يكون اذنا في كل منها فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح ليس تصرفه لنفسه بالاهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد وكان الكتابة دائما وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك التسبب برد الملك ومعنى التمليك الاخراج من ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى والحاصل الجواب ان المعتبر الاهلي

عليه ما وهي التكلم سبب للتصرف وهو الملك للتصرف كما انه لوكيل يمكن ان يدفع النظر بالاشارة اليه في قوله اجيب بان التصرف ينعقد للعقد تامل ١٢

الا بکونہ فی یدہ فشرع التصرفات کالشری ونحوہ تحصول ملک الید ثم ملک الرقبۃ انما ثبت لیکون وسیلۃ الی ملک الید فان ملک الرقبۃ ہو اختصاص المالک بالشیٔ فینقطع طمع الطامعین والانضار الی التنازع والتقاتل ونحوہما فثبت ان المقصود فی التصرفات ملک الید فاما ملک الرقبۃ فانما ثبت ضرورۃ اکمال ملک الید فبطل ما قال انہ لم یکن اہلا للملک لم یکن اہلا لسببہ لان مباشرۃ سبب الملک لا یکون خالیۃ عن المقصود لان المقصود الاصلی وہو ملک الید حاصل للعبد فاما الملک ای ملک الرقبۃ فانما ہو حکم ضروری ای لیس مقصودا اصلیا ای مقصودا لذاتہ وانما ثبت ضرورۃ ای یثبت لشیٔ آخر واذا کان کذلک فعدم اہلیۃ لما ہو المقصود بالذات یوجب عدم اہلیۃ لما شرع لاجلہ اما عدم اہلیۃ لما ہو المقصود بالغیر فلا یوجب عدم اہلیۃ لما یکون وسیلۃ الیہ لاسیما اذا کان اہلا لذلک الغیر المقصود لذاتہ کملک الید فی مسئلتنا فالید تثبت لہ والملک للمولی خلافۃ عنہ ای یکون المولی قائم مقام العبد فان الاصل ان یثبت للمباشر ہو کالوکیل فی الملک ای المأذون فی الملک بمنزلۃ الوکیل انہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل فی شری الوکیل وفی بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وفی عامۃ مسائل المأذون ای المأذون فی حال بقاء الاذن بمنزلۃ الوکیل فی ہاتین الصورتین وہما مرض المولی وعامۃ مسائل المأذون اما مرض المولی فصورتہ ان المأذون ان تصرف فی مرض المولی وحابی محاباۃ فاحشۃ وعلی المولی دین لا یصح تصرفہ اصلا واذا لم یکن علی المولی دین والمسئلۃ بحالہا یعتبر التصرف من الثلث لا من جمیع المال فہو فی حال مرض المولی کالوکیل ولو کان ہذا التصرف فی حال الصحۃ یصح ویعتبر من جمیع المال ففی حال صحۃ المولی لیس کالوکیل واما عامۃ مسائل المأذون فکما اذا اذن العبد المأذون عبدا من کسبہ فی التجارۃ ثم حجر المولی المأذون الاول لا ینحجر الثانی بمنزلۃ الوکیل اذا وکل غیرہ ثم عزل الموکل الوکیل الاول لم ینعزل الثانی وکذا اذا مات المأذون الاول لا ینحجر الثانی کالوکیل اذا مات وانما قال فی بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل عندنا فان الوکیل لا یثبت لہ التصرف الا فیما وکل بہ بخلاف المأذون لکن فی بقاء الاذن ہو کالوکیل

من التصرفات ملک الید وہو حاصل للعبد وملک الرقبۃ وسیلۃ الیہ وعدم اہلیۃ للوسیلۃ لا یوجب عدم اہلیۃ للمقصود وانما یلزم ذلک لو لم یکن الی المقصود طریق لا تبلک الوسیلۃ وہو ممنوع والدلیل علی ان الرقیق اہل للتصرف وملک الید انہ اہل للتکلم والذمۃ اما الاول فلانہ عاقل یقبل روایتہ فی الاخبار والدیانات والشہادۃ فی ہلال رمضان ویجوز توکیلہ واما الثانی فلانہ اہل للایجاب والاستیجاب ولذا یخاطب بحقوق اللہ تعالی ویصح اقرارہ بالحدود والقصاص والدین ولا یملک المولی ذمتہ حتی لا یجوز ان یشتری شیئا علی ان الثمن فی ذمتہ واما اقرارہ علی العبد بدین فانما یصح من جہۃ ان مالیۃ العبد مملوکۃ لہ کالوارث یقر علی مورثہ بالدین واذا کان اہلا للتکلم والذمۃ صح ان یلتزم شیئا فی ذمتہ فیجب ان یکون لہ طریق الی قضاء ودفعا للحرج اللازم من اہلیۃ الایجاب فی الذمۃ بدون اہلیۃ القضاء وادنی طرق القضاء ملک الید فیلزم ثبوتہ للعبد وہو المطلوب فان قیل الرقیق مملوک فلا یکون مالکا لا یدا ولا رقبۃ اجیب بانہ مملوک مالا فلا یکون مالکا للمال والید لیست بمال بدلیل ان الحیوان یثبت دینا فی الذمۃ بمقابلۃ الید کما فی عقد الکتابۃ ومثلہ فی النکاح والطلاق ولا یثبت بمقابلۃ المال کما فی البیع فان قیل ملک الرقبۃ حکم للتصرف وسبب عنہ فاذا کان تصرف العبد یقع لنفسہ فکیف یقع ملک الرقبۃ للمولی اجیب بان التصرف ینعقد للعبد فیکون حکمہ لہ لانہ نتیجۃ تصرفہ الا انہ لما لم یکن اہلا للملک بعلیہ اوقع الناس للملک لہ ثم خلفہ المولی بطریق الخلافۃ عن العبد لانہ اقرب الناس الیہ لکونہ مالک رقبتہ فالمولی انما یتلقی الملک من جہۃ العبد کالوارث مع المورث ولہذا قال ابو حنیفۃ ان دین العبد یمنع ملک المولی فی کسبہ وہذا معنی ما ذکر فی الہدایۃ ان الاذن فک الحجر واسقاط الحق وعندہ یظہر مالکیۃ العبد بخلاف الوکیل لانہ یتصرف فی مال غیرہ فیثبت لہ الولایۃ من جہتہ وحکم التصرف وہو الملک واقع للعبد حتی کان لہ ان یصرفہ الی قضاء الدین والنفقۃ وما استغنی عنہ یخلفہ المالک فیہ وعلی ہذا یحمل ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ من ان المأذون کالوکیل فی انہ اذا اشتری شیئا یقع الملک للمولی کما یقع للموکل یعنی ان الملک یقع للمولی الا انہ یقع للموکل ابتداء واما قولہ وفی بقاء الاذن فمعناہ علی ما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ لان المأذون کالوکیل فی حال بقاء الاذن فی مسائل مرض المولی وعامۃ مسائل المأذون حتی یکون تصرفہ کتصرفہ یصح فیما یصح ویبطل فیما یبطل وانما قال وفی حال بقاء الاذن لانہ فی حال ابتداء الاذن لیس کالوکیل اذ الوکالۃ لا یثبت الا فیما وکل بہ والاذن یعم وانما قال مرض المولی لانہ فی حالۃ صحۃ المولی

وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة وقد فهمت من قوله فهو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا اى الجهاد

على ما قلنا لكنه لا يخرج ان ينافيه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء

وانما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادة هلال رمضان فان صوم

رمضان يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس لا يشترط الولاية الشك هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد

بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم

فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني كانه يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل

الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر اوجب الحق للمتلف رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان

الارش اصل في هذا الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة

ليس كالوكيل في البيع بل هو بمنزلة الحي الباقية القاصرة ولا البيع من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء لو اشترى بغبن فاحش فانه يلزم

للمأذون ولا البيع من الوكيل قال فخر الاسلام رحمه الله ولذلك اى ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم المالك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض

المولى وعامة مسائل المأذون يعني بكيل المولى بحجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة

اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه ونفسه قوله وهو اى الرقيق معصوم الدم يعني انه حرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم

فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اى القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه

في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية لا دخل لها وقال الشافعي رحمه الله القياس يبتنى على المساواة ومبنى على الكرامات البشرية

والمالية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب نقصا لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة فلا يكمل له القتال بدون اذن المولى

واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ المماليك ولا يسهم

لهم وهذا بخلاف سلب القتيل اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق

من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالانوثة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى الغير وعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور

لان الامان تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار ونفوسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من

باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى الخليفة في ملك المستحق كما في

سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقهم لان الغنيمة لا تتجزى في

حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة فليس هذا من الولاية فان قيل المحجور

ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب الذي هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما ظهر الحرز

للمولى وصار صاحب الغنيمة فثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ من القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء

ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما العمد

فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانبه عوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه

اذا كانت الجناية غير القتل وللورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح

او منافع البضع اجيب بانه ليس لضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء اي

دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس ١٢

ل قوله وقد فهمت ... اى ما تعنى الاثم ... ٢ قوله ... على المساواة لا تعقل الا بالاسلام ... من ظرفه ... الشارع تعلل العصمتين ... يعني ان المساواة في القصاص ... الا اى ولان ... العبد ... مبنى على ... الكرامات ... القصاص ... ١٢

... الارش ... ليس من ... لانه ليس من الولاية ... ابتداء ... بلا اذن المولى ...

اى الارش اصل فى باب الجناية مخطار لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة فصارت رقبته جزاء لكن لما
اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابى حنيفة رح
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة وللصوم على ما مر ومنها
المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب
الحجر اذا اتصل بالموت الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب فى اذا اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا الى
اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل يثبت الحجر مستندا الى اول المرض
فى قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر فيجوز ان النكاح بمهر المثل ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا تعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه وكل
تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت اى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق
ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين والقياس فى الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك تقصيرات ايام حياته فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث اصل ثم لما ابطل الشرع الوصية للوارث
اذ التولى بنفسه اعلم ان الله تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فى اولادكم فنسخ الاول ابطلت اى وصية الوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية
لصورة لتعيين لا معنا ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان وصى لاحد الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بالردى منها ولتقومت
الجودة عطف على قوله ابطلت فى حقه اى فى حق الوارث كما فى الصغار اى باع المولى او الوصى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة لما تعلق حق الورثة
والغرباء بالصورة ومعنى فى حقهم اى فى حق الورثة والغرباء حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرباء شاركهم آه

باختيار المولى الفداء دفعا والامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد رح يصير اختيار الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى ان الاصل فى الجناية
ان يصير الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا من الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد
الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس جعلها احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه
ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتادية مع الحدث والنجاسة ثم فى قضاء
الصلوات حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاءها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس نادر فيه فلم يسقط الا وجوب
ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت قوله ومنها المرض يعنى غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اى حال كونه الحجر مستندا الى اول المرض
لان سبب الحجر مرض مميت وسبب المرض هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام قوله وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان
يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل
لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل ولهذا قال فخر الاسلام رح لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة
فيه اصل فقوله نظرا له علة لتجويز وقوله استخلاصا اى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييده التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اى تهمة
ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار صغفيته له اصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله بان يبيع يعنى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان
التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى باسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابى حنيفة رح لان حق الوارث يتعلق
بالمالية ويتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلاق بثلثى المال والبيع من الاجنبى يجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين

کانت من الشاعر والجیب بان المجنون بان الاهلیة ... وکان القیاس ... لستوعب بامر فاما ... اذا لم یستوعب ... النفاس فلا یجنون الاهلیة ... اوجبا لسقوط القضاء ... وقد ذکره ابن الهمام ... والصوم من ان قضاء ... الاول سقط دون الثانی ... فاما آخره فهو ما ذکر من ... اشتراط الطهارة عن ... الحیض والنفاس مع ... الصلوة علی وفق ... القیاس فیتعدی ... الی القضاء فیؤثر عدم ... الطهارة منهما فی ... الصوم ثابت علی خلاف ... القیاس فلا یتعدی ... اشتراطه فی القضاء ... فلم یؤثر عدم الطهارة ... فی اسقاط قضاء الصوم ... ۱۲ س ... قوله یعنی غیر ما ... سبق وذلک لان المراد ... بالمرض ما لا یوجب اختلالا ... فی العقل فلا یکون ... الجنون والاغماء ... قال المصنف اذا ... بنفسه قال الفاضل

[illegible]

ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة ومعنى يتعلق حق غيرهم حتى لا يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض هذا تفريع على
قوله ومعنى يتعلق حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة كما تعلق بالتركة من حيث المعنى تعلقت بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بمالية
لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية
في الكل ان استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن
في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين ويرجع على المولى
بعد غناه ويعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كلي والاحكام
دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره فان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالودائع لانها
اي العين هي المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان ينضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود احدهما
اي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته ضرورة كما اذا حفر بيرا فوقع حيوان فيها بعد موته
لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة التركة على حكم ملكه

قوله ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا وجه له لرواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من احد الغرماء بمثل القيمة [illegible]
مخصوص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فانه تعلق حق
بعضهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا من التركة لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يرده
الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بالعين باعتبار المالية لا من جهة ان حقهم تعلق بعين ما فيه ثم قوله ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية
فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام
في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما التكليفيات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهي اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا و
الاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة وهو اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او بطريق العوض وحكمه
البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني ما لا يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية
حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحق من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة
ما فصله الكتاب قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان
اثر الدين في توجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الميت مال او كفيل يقوي الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب
وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة
ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال ويثبت حق
الاستيفاء ولو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي
عليه السلام اتى بجنازة رجل من الانصار فقال هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع من الصلوة عليه فقال ابو قتادة رضي الله تعالى عنه
هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا
اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء
الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر المال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له
الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة

حتى يترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده
واما المملوكية فتابعة منافان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب سوال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت
يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقاره والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن
بقاءه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء المملوكية فلا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية بدا والمملوكية
رقبة يبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث لطريق الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبت اي الخلافة نفسها
فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به
فيكون سببا اي التعلق بالموت سببا في الحال للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز
بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثاني التعليق بامر
كائن لا محالة فقضاء مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية
قوله حتى يترتب منها اي من التركة حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستاجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل
بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لا يحتاج
الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى
بل بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية
بداضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاره بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وان حرية المكاتب الميت لا بد من ان
تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء
الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية لانه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل
المال الى المولى فاذا وصل الحكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية ونفوذ العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية
بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية اولاده وسلامة الاكساب عن تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط
لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا للملك في المغصوب لما ثبت شرطا للملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب
حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت الارث اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث لطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في اموال القوم من
الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من حيث ان انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت
فانه يفضى الى الموت الذي هو سبب حقيقة يصير المورث اي المريض بمرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص
الاصل بان قال اوصيت لفلان او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فانه كلام الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات
عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن انعقاده لانه تعليق بحال
زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التاجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود
كدخول الدار ومن الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق
ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصيل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان
الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو ما يحتمل الفسخ والابطال

۴۹۱

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استفرشها صار التبع فيها اصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل جواز ان يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه فان المالكية تبقى دون المملوكية فلذا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان الكية تبقى له فتبقى بخلاف مملوكيتها حتى عليها واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار عند التشفي للحيوة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه ايضا ولهذا اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فعند الشافعي رح اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذي يشرب الخمر وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة لا التعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا استدراجا ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا لعلم الاستدراج تفويتا منه تعالى للعباد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه في الحقيقة تغليظ كما بين في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصورته تخفيف والاهمال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي في توهم لا ابا كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام لعلنا اهملناهم فظنوا انا اهملناهم كما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وامهلهم ان كيدي متين وقال عز وجل انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم فقال الشارح قوله لا قوله الاية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة رح تقوم الخمر والخنزير في حقهم وجواز بيعها

قوله دون سقوط التقوم اي المدبرة لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبرة ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب واعتاق احد الشريكين نصيبه منها قوله واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدر ودركا للثار لا انتقالا عن الميت فان قيل التلف من الميت ولكان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للوكيل ابتداء عند تصرف الوكيل الشرعي خلافة عن الوكيل والسبب انعقد في حق المورث ولكن وجب للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب يجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية حتى لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص لم يقتل القاتل حتى يحضر الغائب لان يثبت والمقتضي لما بالقصاص من اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال لان الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت انه قتل من حوائج الميت للورثة خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن الزوال كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره من عليه كالاكراه فمن الاول اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه فان قارن باعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية جهل دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع

٤٩٢

قوله وهو المراد بالعذر اعترضوا عليه بان الجهل لما يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء واجيب بان المراد بالشيء اللغوي فتدبره

ونحوها صحة نکاح المحارم حتی ان وطئ فیه ای فی نکاح المحارم ثم اسلم یکون محصنا فان العفة عن الزنا شرط الاحصان فی القذف فعند ابی حنیفة رح ان وطئ فی هذا
النکاح لایکون زنا فیجب فان نعته ویجب به النفقة ای بنکاح المحارم ولا الفسخ ای نکاح المحارم ما دام الزوجان کافرین الا ان تیرافعا ثم اقام الدلیل علی ثبوت تقوم
الخمر فی حقهم وثبوت الاحصان بنکاح المحارم بقوله لان تقوم المال واحسان النفس من باب العصمة وهی الحفظ فیکون فی ثبوتها الحفظ عن التعرض تقریره
ان دیانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدلیل الشرع فی احکام الدنیا ای احکام التی تصلح دیانتهم دافعة لها الاتینا ولهم دلیل الشرع فی تلک الاحکام
عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحسان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدی الی الغیر فیثبتهان ولا یلزم الربوا الاخم قد نهوا عنه هذا جواب اشکال
علی ان دیانتهم معتبرة فی ترک التعرض فانه یجب ان یترکوا علی دیانتهم فی باب الربوا ایضا فاجاب بان معتقدهم فی الربوا لیس هو الحل لقوله تعالی واکلهم
الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر بالی علی هذا الجواب نظر وهو ان قوله دیانتهم دافعة للتعرض ولدلیل الشرع یراد به ان دیانتهم الصحیحة دافعة للتعرض لها
فان دیانة الکافر لا یکون صحیحة بل المراد ان معتقدهم وان کان باطلا دافع لنکاح المحارم مثلا فانه لا یحل فی شریعة من الشرائع الا ان حله لا یحل فی شریعة من الشرائع
لان حله کان فی شریعة آدم علیه السلام للضرورة ثم نسخ فی شریعة نوح علیه السلام فارتکاب المجوس ذلک وارتکاب اهل الکتاب الربوا سیان والفرق بینهما
صعب جدا ویمکن ان یقال حرمة الربوا مذکورة فی التوریة فارتکابهم ذلک یکون بطریق الفسق وحرمة نکاح المحارم غیر مذکورة فی کتب المجوس فلا یمکن لنا
الزامهم بکتبنا فافترقا فان قیل دیانتهم لیست حجة متعدیة اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة کما فی مجوسی تبعین احدهما زوجة لا ترث
بالزوجیة قلنا ان الحکم فی المقیس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب النفقة والحکم فی المقیس علیه عدم الارث فالحکمان مختلفان فی النوع
لکنهما مندرجان تحت حکم هو بمنزلة الجنس لهما وان دیانتهم غیر متعدیة فلما یثبت بدیانتهم تقرر تقوم الخمر علی ما کان فلیس فیه الا دفع دلیل الشرع ثم یلزمه
التقوم شرط للضمان لا علته وکذا الاحصان ای احصان المقذوف شرط وجوب الحد علی القاذف فلا یکون فی اثباتهما ای اثبات التقوم والاحصان
اثبات الضمان والحد بل الضمان والحد انما یثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما یلزم القول بتعدی دیانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم تقوم
والاحصان ولم نفعل کذلک واما النفقة فانما تجب وفعا للهلاک فتکون دافعة لا متعدیة ولانهما انما تکون لها واما تصح فیؤخذ الزوج بدیانته ودینهم
عن القیاد للحق واتباع الحجة انکارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقیام الدلیل فان قلت الکافر المکابر قد یعرف الحق وانما ینکر جحودا واستکبارا قال الله تعالی
وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا یکون جهلا قلت من الکفار من لا یعرف الحق ومکابرته ترک النظر فی ادلته والتامل فی الآیات ومنهم من یعرف
الحق وینکره مکابرة وعنادا قال الله تعالی الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم الآیة ومعنی الجهل فیهم عدم التصدیق المفضل بالاذعان والقبول
قوله ونحوها ای مثل المذکورات کهبة الخمر والوصیة بها والتصدق بها واخذ العشر من قیمتها وکذا الخنزیر قوله فیحد قاذفه ای قاذف المسلم الذی وطئ فی نکاح المحارم
حال الکفر وهذا تفریع علی ثبوت الاحصان وقوله ویجب به النفقة تفریع علی صحة النکاح لا علی ثبوت الاحصان فلا یکون عطفا علی فیحد قاذفه بل علی ما قبله
وکذا قوله ولا الفسخ ای نکاح المحارم برفع احد الزوجین الکافرین الامر الی القاضی وطلب حکم الاسلام الا ان یجتمع الزوجان علی الترافع فحینئذ یفسخ واذا لم یکن
هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان کان فی تاخیرها عنه ثم ایراد الدلیل علی ثبوت الاحصان مضما الی الدلیل علی تقوم الخمر نوع تعقید وسوء ترتیب
وانما وقع فی ذلک لتغییره اسلوب کلام فخر الاسلام حیث اورد هذا الکلام جوابا عما قال الشافعی رح ان دیانتهم لیعتبر دافعة لا تعرض للخطاب لان مجرد الجهل لا یصلح عذرا
لتخفیف المکابرة والعناد ولکن امرنا بترکهم وما یدینون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا نجد شاربهم لکن لا یثبت ایجاب الضمان علی متلف الخمر ولا صحة
بیعها ولا ایجاب النفقة علی ناکح المحرم ولا الحد علی قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس العفیف من باب العصمة وهی الحفظ عن التعرض فکانت الاحکام
المذکورة من ضرورات ذلک قوله واکلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب واخذهم الربوا قوله فان دیانة الکافر یعنی ما یکون مخالفا به مخالفا للاسلام
لا یکون صحیحة بخلاف ما اذا وافق الاسلام کحرمة الزنا وحرمة القتل بغیر حق قوله بل المراد ان معتقدهم ای ما کان شائعا من دینهم متفقا علیه فیما بینهم سواء
ورد به شرعهم او لم یرد به وسواء کان حقا او باطلا دافع لنکاح المحارم فی دین المجوس فانه وان کان باطلا غیر ثابت فی کتابهم الا انه شائع فیما بینهم

والاكذلك من ليس في نكاحها كالوارث الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي تقريره ان في ارث البنت التي هي زوجة ضررا بالوارث
الآخر اى البنت التي ليست بزوجة فتكون متعدية ههنا واما عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكر مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك ايضا اى ديانتهم
دافعة للتعرض ولدليل الشرع في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر لانه كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام
لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اى نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلا والدليل عليه
ان نكاح الاخت من البطن الواحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع الانثى ببطن واحد فالمشروع انه تزوج
الانثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوامين حراما ولا شك ان التوامين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان
من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت لبطن واحد اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالبعدى لم يحل القربى فعلم ان الاصل
في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى التقدير يكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع
لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ لم يقصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ لم يقصر دليلنا عنهم بقي الحكم على ما كان و
هو الحل اذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكمل شبهة للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اى
سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الى
آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال في المتن ولا يجب النفقة
وايضا عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة
صلة مبتدأة فلا يجب به كالميراث اذ لو وجبت لصارت الديانة متعدية فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح وهذا الدليل
مشعر بتسليم صحة النكاح المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم والوجوب الى جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة يا رعاية ديانتهم لا يكون
قولا بان ديانتهم متعدية بل بانهم واقعة وذلك لان الزوج حابس الزوجة فان حبسها بلا نفقة تكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع
لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام
الحبس واما جهل كما ذكرنا اى التي يلحق هذا وهو عطف على قوله اما جهل لا يصلح عذرا الكونه دونه اى دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام
الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان تاولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع

ثم ثبت حرمته عندهم فيكونون ديانتهم لم يخالف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فان تكا يفسق منهم لا ديانة اعتقدها بل فسق المراد بمعتقد فيفسق ثم كما اذا اعتقد
واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في
المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فما ثبت
سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم الالزام بعد على شرع قوله والاكذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف
بنتين احدهما زوجة وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى لو اخذ بديانته
لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فتكون متعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه ثبت بالتزامه فان قيل ينبغي ان لا ياخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها وعقائدها لانها مجوسية والبنت
الى لزامها في زيادة الميراث لانه بمنزلة منزلة الزوج في النفقة واجيب بانه لا يصلح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة قوله
وغناها يعني ان المال في نفسه يسير اى قليل دون كثرة الحاجة دائمة لامكان الحيوة الى القيامة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات
لكونها مرئية في الجنة بالابصار وكونه مخالفا للتنزيه والقبائح ونحو جواز الشفاعة مخالفا لكتاب ونحو جواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الاول اول القرآن اى تصرف في ظواهر الدالة على العقائد

[illegible]

وکجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقضاء في مسائل القسامة فانه ان وجد فيه لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا ويقضي بالدية على المدعى عليه عمدا كانت الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي رح واما عند مالك رح يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي به وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد ببطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه يتعلق بادل البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع واما جهل بشبهة عطف على نوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي العصر بالوضوء ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يصير جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه اداه زعما ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب

معتقده وبجهله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متادل بالقرآن اي متمسك صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحجية القرآن ونبوة محمد عليه السلام قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن اطاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويل الفاسد لا يؤخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن ايه دونه كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه لا يفتى بوجوب الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان البغي منكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع قوله ولم يحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرفت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عن مكان المنعة فكان مثل اهل الحق في حق الاحكام لا في حق الاحكام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الحق التاويل الفاسد بجعله بمنزلة الصحيح في حق الثورة كما في حق الحرمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا فيحرم اتفاقا قوله ولما كانت الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة نرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة وقلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رد عينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية او لا وهو دونه وذلك اما ان يكون في

في الحرمين هو ان في ما قلنا بوجوب الاجتماع الصوري والحقيقي وفيما نحن فيه هو الاول ومعنى ذلك ان دار الاسلام دار واحد بخلاف ملك الكفر والحاصل ان الاختلاف الحكمي لا يورث في عدم التوريث مع الاتحاد الحقيقي في التفسير الذي ذكرنا فان المسلم من يرث من الحربي وبالعكس وكذا المومن الذي امات في دار الحرب يرثه اقاربه المسلمون في دارنا بخلاف الاختلاف الحقيقي كما بين الحربي والذمي او الحربيين

كما يجب قضاء العصر ان لم يقض الظهر على ظن ان الظهر جائز اى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا صحة الظهر ولم يتيقن الظهر بناء على انه غير عالم العدم الوضوء فان من صلى بصلوة بغير وضوء عالما الا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه والضا فيه خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة فما يندرئ بالشبهات كذا القصاص في المسئلة السابقة

اصول المذهب كما مر انه فرعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون فيه مثل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواترة يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك مخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة وهو لا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسنة فالمخالف كافر لا محالة فالاوجه ما سبق تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر القلبة للتسمية وان ذكر باعتبار قوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب فاسق في الاجتهاد والآتي نص الكتاب ليس بقطعي بان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهي من الاكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحصنة في رجلين او رجل وامرأتين وهذا الا ينافي بثبوت نوع آخر من البينة هي الشهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه الشافعي رح في احد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد او جماعة من اهل المحلة ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهر لوث اعني علامة يغلب على ظن القاضي والسامع صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على اهل المحلة القاتل في صورة الخطاء واما في صورة العمد فالقول الجديد يقضي بالدية على العاقلة وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء المقتول وهي في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور فظهر ان كلام المصنف في تقدير القولين ليس على ما ينبغي وانما جعله ملتحقا بتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع امهات الاولاد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه السلام وبان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقتها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر او رد مسئلتين او تشبها مثال اليمين في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى امثال لان فيهما مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يقض الظهر بناء اي بني آدم قضاء الظهر على بناء انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى ان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع قوله واذا عفى احد الوليين واقتص الآخر بجهله بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا قصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لا ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص لا يثبت للوليين كان لكل واحد منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وثبت ذلك ظاهر تقادم و ايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل شبهة في شبهة في معنى الحد قوله اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذ انتفض تقضها انا فاه لعباد الصوم بحصل النظر في كل فيه بالحد

يحتمل ان يراد بحال النسيان وكما تقدم تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل ان يراد به ذلك اي اله والله ينبغي ان يكون كما مر وقد اتفقنا انه قد لا يوجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات لانه اريد به في الجملة في بعض الاوقات ١٢

ومن زنی بجاریۃ امراتہ او والدہ بظن انہا تحل لہ لا یحد لانہ موضع الاشتباہ فیصیر شبہۃ فی درء الحد حتی یندرئ الحد بہذہ الشبہۃ لا فی النسب والعدۃ بہذہ الشبہۃ وان کان ثبتا بالوطی بالشبہۃ وکذا حربی اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاہلا بالحرمۃ ای لا یحد لان یکون شبہۃ لا ان زنی ای حربی اسلم حیث یحد لان جہلہ بحرمۃ الزنا لا یکون شبہۃ لان الزنا حرام فی جمیع الادیان او شرب ذمی اسلم ای یحد لان حرمۃ الخمر شائعۃ فی دار الاسلام والذمی ساکن فیہا فلا یعذر بالجہل بحرمۃ الخمر فلا یصیر شبہۃ فی درء الحد واما الجہل یصلح عذرا لہذا ہو النوع الرابع من الجہل کجہل مسلم لم یہاجر بالشرائع وکذا اذا ترک خطاب لم یشتہر بعد فی دارنا کما فی قصۃ اہل قباء فانہم اذا سمعوا بتحویل القبلۃ وکانوا فی الصلوٰۃ استداروا الی القبلۃ فاستحسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکانوا یقولون کیف صلواتنا الی بیت المقدس قبل علمنا بالتحویل فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم ای صلوٰتکم الی بیت المقدس وقصۃ تحریم الخمر لما نزل تحریم الخمر قال الصحابۃ رضی اللہ عنہم یا رسول اللہ فکیف باخواننا الذین ماتوا وہم یشربون الخمر ویاکلون مال المیسر ای بعد التحریم قبل بلوغ الخطاب الیہم فنزل قولہ تعالی لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر فی دیارنا فقد تم التبلیغ فمن جہل فہنا یکون لتقصیرہ کمن لم یطلب الماء فی العمرانات وتیمم وکان الماء موجودا لا یصح وکذا الجہل بانہ وکیل او ماذون ای یکون عذرا حتی ان تصرفا لا یصح ای من الموکل فان اشتری الوکیل قبل العلم بالوکالۃ یقع عن الوکیل ولو باع مال الموکل قبل العلم بالوکالۃ یتوقف کبیع الفضولی وکذا جہل الوکیل بالعزل والماذون بالحجر والمولی بجنایۃ العبد والشفیع بالبیع والامۃ المنکوحۃ بالاعتاق او بالخیار والبکر بالنکاح ای بالخیار ای جہل الوکیل بالعزل والجہل الماذون بالحجر عذر حتی ان تصرفا قبل العزل والحجر یصح تصرفہا وکذا جہل المولی بجنایۃ العبد الجانی عذر حتی لو باع العبد الجانی قبل علمہ بجنایتہ لا یکون مختارا للفداء وکذا جہل الشفیع بالبیع حتی لو باع الشفیع الدار المشفوع بہا بعد ما بیعت دار بجنبہا لکن قبل علمہ بیعہا لا یکون مسلما للشفعۃ والامۃ المنکوحۃ اذا جہلت ان المولی اعتقہا فسکتت عن فسخ النکاح فجہلہا عذر حتی لا یبطل خیارہا وکذا اذا علمت بالاعتاق لکن جہلت ان لہا خیار العتق فجہلہا عذر حتی لا یبطل خیارہا واذا بلغت البکر التی زوجہا الجد جاہلۃ بالنکاح فسکتت فجہلہا عذر فلا یکون سکوتہا رضا اما اذا علمت بالنکاح وجہلت بان لہا الخیار لا یکون جہلہا عذرا حتی یبطل خیارہا اذ جہلہا بالاحکام الشرعیۃ لیس بعذر

قولہ علیہ السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم یعرف نسخہ ولا تاویلہ والافطار الکفارۃ اتفاقا وعند ابی حنیفۃ رح یجب الکفارۃ وان کان ظنہ مستندا الی الحدیث وانہ لیس للعامی الاخذ بظواہر الآثار وانما التمسک بہا للفقہاء مع الفتوی بفساد الصوم بالحجامۃ وان کان قد ذہب الیہ الاوزاعی لانہ لیس اجتہادا صحیحا لمخالفۃ الاجماع قولہ ومن زنی بجاریۃ امراتہ او والدہ بظن انہا تحل لہ بناء علی ان مال الزوجۃ مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوج یوجب حل مملوکتہا او ان ملک الاصل ملک الجزء او حلال لہ فہذہ الشبہۃ اشتباہ اعنی شبہۃ فی الفعل وہی ان الظن ما لیس بدلیل حل دلیلا فیظن الحل فیسقط الحد لشبہۃ لکن لا یثبت النسب ولا یجب العدۃ لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبہۃ المحل وتسمی شبہۃ الدلیل وہی ان یوجد الدلیل الشرعی النافی للحرمۃ لکن تخلف الحکم عنہ لمانع کما اذا وطی جاریۃ الابن فانہ یسقط الحد ویثبت النسب والعدۃ لان الفعل لم یتمحض زنا نظرا الی الدلیل اعنی قولہ علیہ السلام انت ومالک لابیک واما جاریۃ الاخ او الاخت فلیست محلا للاشتباہ شبہۃ فعل ولا شبہۃ محل فلا یسقط الحد قولہ واما جہل یصلح عذرا کمن اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الی دار الاسلام فجہلہ من الاحکام من الصلوٰۃ والصوم ونحو ذلک یکون عذرا لہ فی الترک حتی لا یجب بعد المہاجرۃ قضاء مدۃ اللبث فی دار الکفر لانہ لا بد من سماع الخطاب حقیقۃ او تقدیرا بالشہرۃ فی محلہ قولہ فانزل اللہ تعالی وما کان اللہ لیضیع ایمانکم المذکور فی عامۃ التفاسیر انہا نزلت حین نزل التوجہ الی الکعبۃ فقالوا کیف حال من مات قبل التحویل من اخواننا قولہ وقصۃ تحریم الخمر ہی ان بعض الصحابۃ کانوا فی سفر فشربوا بعد التحریم لعدم علمہم بحرمتہا فنزلت لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا الآیۃ وعن ابن کیسان انہ لما نزل تحریم الخمر والمیسر قال ابو بکر رضی اللہ عنہ یا رسول اللہ کیف باخواننا الذین ماتوا وقد شربوا الخمر واکلوا المیسر وکیف بالغائبین عنا فی البلدان لا یشعرون بتحریمہا وہم یطعمونہا فنزلت قولہ والبکر ای وجہل البکر بالنکاح فیما اذا زوجہا ولی غیر الاب والجد من الکفو بمہر المثل او زوجہا الاب او الجد من غیر الکفو او بغبن فاحش فانہ یکون عذرا حتی یکون لہا الفسخ بعد العلم بالنکاح اما اذا زوجہا الاب

۴۹۷

لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فيجعل الجهل عذرا في حق الامة حتى لا تضيع حالها لعدم تمكنها
عن التعلم فالدليل خفي في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك فافترقا وفرق آخر بين البكر والمعتقة ان الامة تعذر بالجهل لانه
وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلث فهو اهل بعدم الصحة اي عدم الصحيح لا الغير الا
وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء حتى يشترط القضاء ثم لانها تفرع على ان فسخ
النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون كما تعذر من الحنطة او الشعير او العسل او
كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم مثلث لانه يتأكل في المثلث شرط في السكر يصير كالسكر
بالمحرم فيجد رأي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو السكر من الشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به
القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد

او اجبه من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب او الجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر
في بعض البلاد نقلا عن الصدر رح انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا اورده في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب
عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في حقها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد
مانع وعلى هذا الايراد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء اي في فسخ البكر بخيار البلوغ لانها التي تدفع
المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت
بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك لا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تتعلق بحق مشترك لدفع زيادة عليها اذ قد
يثبت زيادة حق عليها بالاعتاق حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستقرارا ضمنا قوله ومنها
اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة
والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير
العنب والعذار ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وهو لا يحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة
من الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عند العجز عن التصرف فيه وقد يكون محذورا فيه كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث
وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوي
على قيام الليالي والصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يجد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج منه
حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح
بذلك لا نقلا عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس
المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب بمعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع
وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت متطهر او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي يعني طلب منك صلوة
مقرونة بالصحو وكفت النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي
الصيد في من جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين
له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم

٤٩٨

واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد بعد الصحو وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يكون باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هزلا ولا يشترط كونه اي ذكر الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل ينافي الاختيار لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيها اي في الاختيار والرضا وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد اي يجري المواضعة قبل البيع فيما نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض

مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاتمار فالسكر من الشرب المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصلح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزويج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج قوله واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو فهو كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص وحد القذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو تحصيلا للانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على الاقرار في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة بينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رحمه الله تعالى يعني يعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو اعتبر في السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر الهذيان عنده اختلاط الكلام حتى يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد باقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسر فخر الاسلام رحمه الله الهزل باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما قيل ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ موضوعة لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ دخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من المقارنة بالعقد قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى

اي الا البيع اذا اعرضا وقت البيع عن الهزل لبنا طريق الجد فيصح البيع ويبطل الهزل لا عرضهما ان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار بمنزلة خيار الشرط لهما ابدا اي للمتعاقدين لوجود الرضا بالسبب لا بالحكم فهذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط ولانه اذا جمع بالخيار فالرضا بالمباشرة ليس رضا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في خيار المؤبد لكن لا يثبت الملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك يثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز اي جازاه في الثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي يقلب جائزا كما في خيار المؤبد لارتفاع المفسد عنده الا انه يفيد الاجازة بالثلثة فكما اجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما الا بخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما الا الاشتراط في الثلث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انه بناء على المواضعة او اعراض او اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما لانهما اعتبرا العادة فان العادة تحقيق المواضعة اسبق فيما الا اخير لنسخ الاخير وهو العقد نافع للمواضعة السابقة لان احدهما لم يبق على المواضعة فاعلم انه لقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرهما لما اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او بني احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء وهما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما العملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح يعمل لظاهر العقد في الكل

الى ما يلي قوله فالخبارات والاعتقادات وان تساويا ان تحمل اصح ادلا دالا اولى ان يتواضع المتعاقدان في اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه في التقدير الثلثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل بعد المواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء احكام الاقسام لبعضها مذكور في الكتاب وبعضها متروك لسباق الذهن اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا قوله فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رح مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى لو قرر المفسد بمضي المدة وعندهما يجوز الاعتبار بحقيق النقض وانما قال فيما بعد الثلث اعتبارا بالليالي قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والحكم هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بالمواضعة تماما اصلا للبناء فيقصد الى ما عليه هذا المال يعني بذا المتغلب القول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة فيستحق من باب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض بالغير كما اذا اتفقا على التناقض فيما لم يتحقق المغير لان مدعي عدم المضي في العقد اعتبارا لاصالة الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح البيع في الحقيقة شيء فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وهنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في ستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبار ان دعا المتعاقدين على التعريف كما ذكر فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على الاعراض عنهما او ذهولهما او على البناء ابدا وان اختلف فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون لما اعراضهما وابناءهما وذهولهما واما بناءه مع اعراض صاحبه او ذهوله ولما ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه مع ذهول الاخر وبنائه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون الخلاف كصنعم بان يدعي احد الصحة ثانيها والاختلاف في ان تمسك ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية لتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا

والفرق ان بين البناء ههنا وثمة ان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في قدر الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى لا يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن اما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا وبين المواضعة في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا ههنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال لا طالب له لاتفاق العاقدين على ان الثمن الف لا الفان فاذا لم يكن الشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا حقيقيا او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة ان الشرط في مسئلتنا دفع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا طالب ههنا للمواضعة وعدم الطلب ههنا لسقطه الرضاء لا يفيد الصحة كالرضاء بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ❊

اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وتقرير المنار فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بالفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان ودافع ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انما قصد ابذكر الالف الآخر التسمية من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح والالازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شئ اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره فوجه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصلح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كانت البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله اما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال الانشاآت فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح يستدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط و يحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في الحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل عبده طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل هو سبب مفض الى الاستبدال وقت لا لايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فاذا اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة

ومنها ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فإن هزلا في أصله فالعقد لازم وفي قدر البدل فإن اتفقا على الإعراض فالمهر ألفان وعلى البناء فألف والفرق بينه وبين البيع أن البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى أن لم يحضرهما شيء أو اختلفا ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رح المهر ألف بخلاف البيع لأن الثمن مقصود بالإيجاب فيترجح جد أي بالثمن وفي رواية أبي يوسف ألفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فإن اتفقا على الإعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل إجماعا وعلى أن لم يحضرهما أو اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل لأن الأصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكره وكذلك في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لأن ما تواضعا عليه هو الألف وهو في ضمن المسمى وهو الألفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنها ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء كان هزلا في الأصل أو في القدر أو في الجنس ففي الإعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبي حنيفة رح فلترجيح الإيجاب أي ترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلعدم تأثير الخيار فإنه إذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل وعند أبي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على أن المال يلزم تبعا اعلم أن المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما

فاللازم هو المسمى في العقد وهو الألفان وإن اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم ألف أما عندهما فظاهر كما في البيع وأما عند أبي حنيفة فيحتاج إلى الفرق بينه وبين البيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه أن البدل في البيع وإن كان وصفا وتبعا بالنسبة إلى المبيع إلا أنه مقصود في الإيجاب لكونه أحد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو بالسكوت عنه بدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فإنه إنما شرع إظهارا لخطر المحل لا مقصودا وإنما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل قوله وعلى البناء يعني إن وقعت المواضعة في جنس البدل بأن يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل إجماعا لأنه بمنزلة التزوج بدون المهر إذ لا سبيل إلى ثبوت المسمى لأن المال لا يثبت بالهزل ولا إلى ثبوت المتواضع عليه بأنه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فإن للمتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فإن فيه ضرورة إلى اعتبار التسمية لأنه لا بيع بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وإن اتفقا على أنه لم يحضرهما شيء أو اختلفوا في الإعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لأن الأصل بطلان المسمى على بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله وهو أي ومما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما إذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على أن المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الإعراض أو على أن لم يحضرهما شيء أو الاختلاف في الإعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبي حنيفة رح فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلأن الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لأن قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على أنك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده إن ردت الطلاق في الثلاثة الأيام بطل الطلاق وإن أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والألف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله وكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وأما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لأنه لا أثر للهزل في ذلك فإن قلت الهزل هو وإن لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه إلا أنه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل أجيب بأن المال ههنا يجب بطريق التبعية في ضمن الطلاق لأنه بمنزلة الشرط فيه والشروط أتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر إلى العاقد بمعنى أنه لا يثبت إلا بالذكر فإن قلت المال

لطریق المطلبیة والمقصود هو الطلاق و العتق هو سقوط القصاص فالهزل لا یؤثر فی هذه الامور فیثبت ثم المال یجب ضمنا لا قصدا فلا یؤثر الهزل فی وجوب المال وعندهما یجب المال واما تسلیم الشفعة فقبل طلب المواثبة یکون کالسکوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سکت عن الطلب فیبطل الشفعة وبعد طلب المواثبة التسلیم باطل لانه من جنس ما یبطل بالخیار حتی لو قال سلمت الشفعة علی انی بالخیار ثلاثة ایام یبطل التسلیم ویکون طلب الشفعة باقیا وکذا الابراء ای یبطل ابراء الغریم هازلا کما یبطل الابراء بشرط الخیار واما الاخبارات فالهزل یبطلها سواء کان فیما یحتمل الفسخ او لا لانه یعتمد صحة المخبر به الا یری ان الاقرار بالطلاق والعتق مکرها باطل فکذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة کفر لانه استخفاف فیکون مرتدا بعین الهزل لا بما هزل به ای لیس کفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنی کلمة الکفر التی تکلم بها هازلا فانه غیر معتقد معناها بل کفره بعین الهزل فانه استخفاف بالدین وهو کفر نعوذ بالله منه قال الله تعالی انما کنا نخوض ونلعب قل أبالله وآیاته ورسوله کنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم واما الاسلام هازلا فیصح لانه انشاء لا یحتمل حکمه الرد والتراخی ترجیحا لجانب الایمان کما فی الاکراه ومنها السفه وهو خفة تعتری للانسان فتبعثه علی العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام وهو العمل بخلاف موجب حکم الشرع من وجه واتباع الهوی وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذیر اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بین السفه والعته فان المعتوه یشابه المجنون فی بعض افعاله واقواله بخلاف السفیه فانه لا یشابه المجنون من تعتریه خفة اما فرحا او غضبا فتتابع مقتضاها فی الامور من غیر نظر وروية فی عواقبها لیقف علی ان عواقبها محمودة او وخیمة ای مذمومة وهو لا ینافی الاهلیة ولا شیئا من الاحکام ؛

فی النکاح الیه تبع وقد اثر الهزل فیه قلت تبعیته فی النکاح لیست فی حق الثبوت لانه یثبت وان لم یذکر بل بمعنی ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ینافی الاصالة بمعنی الثبوت بدون الذکر وعند ابی حنیفة رح یتوقف الطلاق علی مشیة المرأة لامکان العمل بالمواضعة بناء علی ان الخلع لا یفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البیع والعمل بالمواضعة بان یتعلق الطلاق بجمیع البدل ولا یقع فی الحال بل یتوقف علی اختیارها **قوله** واما تسلیم الشفعة لا یخلو اما ان یکون طلب الشفعة واما ان یکون طلب المواثبة بان یطلبها کما علمها حتی یبطل التاخیر او طلب تقریر بان ینتهض بعد الطلب ویشهد یقول انی طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان یقوم بالاخذ والتملک فتسلیم الشفعة بطریق الهزل قبل طلب المواثبة یبطل الشفعة فهو بمنزلة السکوت وبعده یبطل التسلیم ویکون الشفعة باقیة لان التسلیم من جنس ما یبطل الخیار لانه فی معنی التجارة لکونه استیفاء احد العوضین علی ملکه فیتوقف علی الرضاء بالحکم وکل من الخیار والهزل یمنع الرضاء بالحکم فیبطل به التسلیم **قوله** وکذا الابراء ای ابراء الغریم او الکفیل یبطل بالهزل لان فیه معنی التملیک ویرتد بالرد فیؤثر فیه الهزل کخیار الشرط **قوله** واما الاختیارات فیبطلها الهزل سواء کانت اخبارا عما یحتمل الفسخ کالبیع والنکاح او لا یحتمله کالطلاق والعتاق وسواء کانت اخبارا شرعا ولغة کما اذا تواضعا علی ان یقرا بان بینهما نکاحا او بانهما تبایعا فی هذا الشیء کذا او لغة فقط کما اذا اقر بان لزید علیه کذا وذلک لان الخبر یعتمد صحة المخبر به ای تحقیق الحکم الذی صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته وقیام الهزل لا ینافی ذلک ویدل علی عدمه فکما انه یبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مکرها کذلک یبطل الاقرار بها هازلا لان الهزل دلیل الکذب کالاکراه حتی لو اجاز ذلک لم یجز لان الاجازة انما تلحق شیئا منعقدا یحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا یصیر الکذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا یحتمل الفسخ فانه لا اثر فیه للهزل علی ما سبق **قوله** فیکون ای الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فیه من الاستخفاف بالدین وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدلیل قوله تعالی حکایة انما کنا نخوض ونلعب الآیة وهذا جواب عما یقال ان الارتداد انما یکون بتبدل الاعتقاد والهزل ینافیه لعدم الرضاء بالحکم **قوله** ترجیحا لجانب الایمان یعنی ان الاصل فی الایمان هو التصدیق والاعتقاد **قوله** ومنها ای من العوارض المکتسبة السفه لاختیاره بالعمل علی خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا یکون ساویا علی ظاهر تفسیر فخر الاسلام یکون کل فاسق سفیها لان موجب العقل ان لا یخالف الشرع للادلة القائمة علی وجوب اتباعه وفسر المصنف بالخفة الباعثة علی العمل بخلاف موجب العقل تنبیها علی المناسبة بین المعنی الشرعی اللغوی فان السفه فی اللغة هو الخفة والحرکة ومنه زمام سفیه وتخصیصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذی یبتنی علیه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلک **قوله** لان التبذیر اصله مشروع والتبذیر هو تفریق المال علی وجه الاسراف ای مجاوزة الحد والمراد ؛

٥٠٢

له قوله وقد اثر الهزل فیه بحیث لان الهزل لا اثر له یجب ان یکون منعقدا وبوجوب المال لانه یقع بالتزام یجب ان یکون خلاف مقتضاه **له قوله** لا انه یثبت وان لم یذکر بل یثبت بدون الذکر لانه لا ینافی الاصالة بمعنی الثبوت بدون الذکر فی الاستبداد او بالذکر فالثبوت بدون الذکر ینافی للاصالة ۱۲

سه قوله تسلیم الشفعة یقتضی للتبعیة فلا یصح ان یکون نفی لما ۱۲ آه لا یخفی انه المبطل فی الحقیقة استعمال من الشفعة بالهزل عن المکلف کون تسلیم الشفعة بطریق الهزل مبطلا باعتبار تضمنه ایاه فی العبارة تسامح ۱۲

سه قوله مرتدا بنفس الهزل وذلک لان الهازل وبنفس الهزل قد باشر السبب وهو التکلم بکلمة الکفر راضیا به وان لم یکن معتقدا علیه کلامه ۱۲

واجمعوا على منع المال في الاول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا لا ينفك عن الجدة عن مثله الا نادرا لا ستقباح المنع وهي خمسة وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة ثم اختلفوا في السفيه فعندهما يحجر الحجر بمنع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليهما كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن نهاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وقد ركب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وهذا ما عطفت على قوله حقا له على منع المال والنظر صحة العبارة لا تحل النفع فاذا صارت ضررا يجب دفعها والنظر حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الدين فيضيع المسلمين مع في زمانهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس لنفقتها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فعجز عن تملكها لشدة فقره وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يحيله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خانه ثيابا نفيسة نفيسة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة ومشى كما يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على غرفته ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها ثم خرج من المجلس بحضرة العدول ثم رجع الى منزله متلبسا ببهجة وسرورا ورد العوارى الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فوته فاخذ بغيبة حشونة وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه لحق الغير به وعند ابي يوسف ومحمد واما عند ابي حنيفة لا حجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب ذكره في صاحب الكبيرة وانما يحسن اي الحجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو هدار اهليته والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة

فيبطل القياس الحجر على منع المال الخ

باصل التبذير هو نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع المال عنه وذلك سفيها لمنع عنه ماله بقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم نهى جل اسمه عن ايتائها لمن لا توتوا المبذرين اموالهم التي فيتصرفوا فيها الاشياء واضافت الاموال الى الاولياء يعني بعضا من جنس اليتيم لانه صيل شهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم وباسم السفه ونحن فيها اعوانهم ثم علق ايتاء الاموال اليهم بايناس رشد وصلاح منهم علي وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ المال فادفعوا اليهم اموالهم فاذا ما ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ من يمكن ان يصير جدا فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا ما اقام الرشد حتى ما هو المعتبر في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب تقابل يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه رشد او لم يونس وهو متمسك بظاهر الآية فقال لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع المال عمن بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر وان العقوبة والزجر والسفيه ان لم يستحق النظر من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي عن الجنبي عليه في الدنيا من القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر فيجوز الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه بالاتلاف التصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الى الكلفة والمؤنة والثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان النفوذ في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باتلافه وباسرافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا كالحكام والمصرح فاذا وان كان منا فيه واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار قوله دخل في سوق النخاسين النخاسة في زائدة والمكايدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا طرقوا ذلك مادة الكبار والنزقة وسادة صغيرة والعنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فوته ايهام الى فنون الحيل والزيد وادعاء الكلام التي الخ

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد له وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء النسل وصيانة مائه يلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع المال بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا وتعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لا يسلم له اينا شيء من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد رح ويحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله ؕ

من جملتها النفقة الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتفي عشوته تحيل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف رح كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فاحش النبع ولا ظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة لانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب لهذا يخاطب بحقوق الشرع ويكلف في حقوق العباد ويصح عبارته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرء بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم عمله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصر في حقوق الله تعالى مجانة وسفها لا يستحق رفع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له مرتبة جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه اليضا ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشائخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعذير وتاديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق السفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال لنعمة اصلية هي العبارات والاهلية اذ بهما امتياز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الآخرين ميل ما في اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له ويليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملكه ابنه بالشري والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم واذا لم يوجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء فكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع قوله وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي لا يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى المديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد رح بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف رح يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء المال والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم

التلجئة هي المواضعة المذكورة منفصلة بيع او اقرار فحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن بينهما اتصال قبله وهو قوله فحجرها بان يمنع من بيع
ماله للقضاء الدين بيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة بخلاف المرض لان لجنسه لعجز العموم وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رضي الله عنها فرضت
الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان صدقة نافلة تصدق على الركعتين الساقطين وتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على امر
اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في
ادرا ما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف
المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر
لا يجب الكفارة عليه واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض
في هذا اليوم يسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض غير اختياري و
احكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم
انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم
اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل
ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي

ماله وقسمته بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله للقضاء ولولا يستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه
فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه
على ما سبق في باب الهزل الا انها لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا
باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجأت اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن به من صيانة ملكي يقال الجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل
معناه انا لمضطر الى ان اظهر من البيع منك ولست بقاصد حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما
يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد قوله ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلنا المراد انه خروج يمتد باعتبار الوطن على قصد مسيرة
ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الا
كمال مشروعا وعندنا اسقاط للشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها وقال عاقل
كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما هاجر الى المدينة امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربعا الا ان قول الصحابي
ليس بحجة عند الشافعي رح الثاني ان صدقة نافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وهو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر وللخصم ان يقول ان
الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام والا فهو لا يذم تاركهما الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا
صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط الامر الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا اليسر في الاكمال فلا فائدة
في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة قوله ولما كان السفر باختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم
يفسده قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المرض امر لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم
تحقق العذر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه تمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل لو يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل
المراد انه حكم بذلك وكذا نقل فخر الاسلام قيل لمعنا حكم المسافر انه في حقه وضبط المسائل في هذا المقام

على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في السفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بنفسه فلا تثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل وقوله غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق قد تمسك الشافعي رح على العدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا واقتضاء الشهوة بل ياكلها لدفع الضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته اذ لا ينبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعد واي لا يرفع بها جوعة اخرى ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد غير تام وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يواخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه مال لا جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت الفعل كالدية انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن انه ضمان مال ويوجب الكفارة

ان العذر اما يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرء في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرء العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي تبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان فارق لم يوثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران مشتبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تتناول بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على الحرمة الاصلية ويكون حكمه كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر متمردا بانقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي شرعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببية الحكم مع ان السبب وسيلة اليه اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف منفعة الحكم في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر لانه حدث من شرب المسكر فهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل الاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر واكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحلته اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد تكرير للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز عن ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء

قوله منفصل عنه من كل وجه ... **قوله** ومنها الخطاء ... **قوله** ... **قوله** ... لا يواخذ ...
مبالاة وقيل الآية على ظاهرها والمعنى لا تواخذنا بالنسيان اذ لا يمتنع المواخذة بما عقلا كالسموم فكما ان تناولها يودي الى الهلاك وان كانت خطاء فتعاطي الذنوب لا يبعد ان يفضي الى العقاب وان لم يكن عزيمة لكنه سبحانه وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتدادا بالنعمة فيه ويويد ذلك المفهوم قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان حيث ذكر الرفع وتعضده هذه الآية ١٢

اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر التقصير يحتاج الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا خلافا للشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يتوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الا اعمال الا ان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان في الانسان فيكون له عذر لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يكثران لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى يبطل عبارات النائم اذ لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا يحتاج في ذلك الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام دليلها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله فاذا جرى البيع على لسانه اي لسان الخاطي خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او رخص كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى

فانما صار لم لا انما تقابل بمال كالضمان وجبت على الفاعل دون المحل لوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث السبب وعبارة فخر الاسلام رح ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة ويقابل مالا اذ لا ينفك اي الخطأ من ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان اعتبار الكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يقع طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة فان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد والاهلية واستعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية في الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوه ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعتبر هو القول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء حقيقة النائم امر ظاهر ولان النائم لا يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل جميعا من الملازمة والمراد ان السبب انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه والقصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره قوله كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه مبني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل المخاطب صدق في ان البيع جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره كبيع المكره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني

ولا الاختيار ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق وان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل الفاعل بعدم اختياره الا اذا عند الشافعي رح اما يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون عذرا او احكم الى ان نشأ لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لسلامته عن الفتح بالكسر والعصمة يقتضي دفع الضرر بدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحامل نسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن الحامل الاموال اى اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن بجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع اى الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اى الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة اى بعد مدة الايلاء بالاكراه متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي وطلاق المولى بعد المدة وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رح في ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء لا اسلام الذمي اى بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل او الحبس عنده سواء

من العوارض المكتسبة والذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضاء لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لان الذمة والعقل والبلوغ باقية لان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على القتل المسلم بغير حق ويؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه وصبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة ولهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه ويصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي رح ان فعل المكره حرام كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وجعل فخر الاسلام رح انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا يسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اى الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اى ما وقع له ويحتمل ان يريد ما هو الايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي رح اى القاعدة التي قررها الشافعي رح في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه هو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا مشروعا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او عمل لان صحة القول بالقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار واليه نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه لحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يرفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين **قوله** طلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فانه اذا امتنع عنه فرق لكان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اى عند الشافعي رح سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة رح الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها

واصلا ان الاكراه الملجئ لما افسد الاختيار فان لم يفسده الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بغير اختيار الفاعل كالعدم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالعدم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة على ان يحتمل ذلك اي كونه آلة فينسب الى الحامل وهذا اي ما ان يحتمل كون الفاعل آلة لما اصبح منسوبا الى الفاعل فما الاقوال ايضا الا فيما يحتمل ذلك اي كون الفاعل للحامل لا وان كان المتكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق فيعتد بها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنعقد مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم مع خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا لا اختيار السبب فما اصل في اختيارها … تنعقد بالاكراه اي بالاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى ووجه الاولوية في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منعدمان وفي الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فيما ذكره مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى وهذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه …

وكما لا يخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف به فيما فيه تلف النفس والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد الحبس … واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلا يعني ان الاصل المقرر عند الحنفية ومعناه ان الاكراه ان كان ملجيا وعادما لاختيار الفاعل اختيارا صحيحا فان كان الفعل مما يمكن ان يكون الفاعل فيه آلة للمكره عليه … الاقوال ومن قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال … ما ينفسخ كالطلاق … سدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل … الجناية كان مقتصرا على الفاعل كالاكراه المحرم على قتل الصيد … الحامل … كالاكراه على اتلاف المال … المراد بالاكراه … تخويف … بمعنى الفساد والاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره ومن هذا الوجه … كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل … بنفسه وان لم يكن مباشرة ذلك الفعل بنفسه يعني … الفاعل قوله فالاقوال لا يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في طريقة البرغرية ان الاعتراض التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما المقصود … من الكلام … الحكم … ذلك الحكم … آلة … لم يكن … ذلك الكلام … غير آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا كان … على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلان ينعقد بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه اختيار في السبب لا في الحكم لكنه فاسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء الشرط لكمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر … هنا امور … اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ اللهم الا ان يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم … مرجوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن ان يجاب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام في نفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد نفذ ولا يحتمل نقضه الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا قبلت الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتعلق بان يكره المرأة لانه لو اكره الرجل على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع وقوع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بالاداء

اى الاكراه لعدم الرضى بالسبب او الحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اى على المال كما فى الخلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل ما عليه فيه
فان الرضى بالسبب ثابت اى فى الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اى على المال فى الخلع بطريق الهزل كما فى خيار الشرط من جانبها اى
وذا فاتها بشرط الخيار فانه يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال من جانبها لان شرط الخيار من جانب الزوج لا يصح فى الخلع انما عرفنا ان الخلع يمين فى حقه
معاوضة فى حقها وانما عرفنا ان الهزل لا يؤثر فى بدل الخلع مع انه ان كانت بما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره ههنا سواء لعدم
الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به واما الافعال فمنها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل
ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية تقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كالاكراه المحرم على قتل الصيد لانه
انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم مقتصر عليه لانه اكره على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم
المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع حينئذ يصير غصبا

ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال مع التعليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على قبول المرأة المال والرضاء به فان التزمه وقع الطلاق ولزم المال
والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد رح يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء وجه قول ابى حنيفة انه قد تحقق فى الهزل الرضاء بالسبب دون
الحكم حيث التزم المال موقوفا على تمام الرضاء بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لا يمنع وجود الرضاء بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم
اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضاء بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما
ان الهزل لعدم الرضاء والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الاختيار ووجود الرضاء بالسبب وتحقيقه انه لما دخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر فى
الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم المال ورد بانه دخل
على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع واجب بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلا بد من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب
يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع
لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد فى المتبوع ابدا قوله وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضاء ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدوره عن اهله فى محله
واما الفساد فلان الرضاء شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب
سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضاء لان الرضا منتف فى النوعين فينتفى النفاذ والنظر فى حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راى الحاكم قوله وكذا اى مثل التصرفات
التى لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق
اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضاء وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قلت الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر به
هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت بالشك الحقوق
قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة بها من حيث انها
اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف
الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكره عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان
على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق
بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية
فى ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضاء الفاعل وهو فعل معين فى محل معين
فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل

الآمر والفاعل ليكون الفعل للفاعل لا يكون للحامل فاذا صار للحامل يكون فيه مخالفة واجيب عنه بان لا يكون الفعل هناك للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل واما فى هذه المسئلة وهى اكراه محرم محرما على قتل الصيد فالحامل امر الفاعل بالجناية على احرام نفسه بقتل الصيد فلو لم يكن هذا الفعل جناية على احرام الفاعل بل على احرام الحامل يلزم ان يكون الفاعل فاعلا فعلا لم يامر به المكره فلا يكون ...

والاعتاق والاتكان لايحتمل ذلك اي لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل لان من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيقتصر الحامل ضمانه قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله فيتنقل الى الحامل فيضمن لكون الفاعل آلة من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه فالقه فيخرج الفاعل من البين فينتقل الى الحامل ابتداء فتوجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن في الاثم لايكون جعله آلة لانه اكره بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبديل محل الجناية فيأثم كل منهما

محل الجناية فقد استلزم تبديل ذات الفعل وقد استلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكره على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن اتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مرتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع شيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة للحامل لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل تتمة للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم وقد يقال ان الفعل في الشاهدين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد لانه لا يقدر احد على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رح من انه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف في القتل وانما امتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام العقد وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق والاتكان لايحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن شيئين فيمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة فيه ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيقع العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا نقلا من الفاعل اليه ما ذهب اليه بعض المشائخ رح فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكره على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر رح القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف رح لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل باعتبار الاثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم ما يتوسل به الى ابقائها اعتبارا لتقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم بغيره ولانه قصد القتل ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير

والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنى لان قبل الرخصة خوف الهلاك وهو اى ذلك سواء في القاتل والمقتول اذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره

تخليصا لنفسه وكذا جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له الجرح لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى

الغير والزنى قتل معنى فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسبة عن الغير هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان

الاستثناء من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير ملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي

اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في الحقوق التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ والغير صار

شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اى اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى

وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ النسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب عن

الغير فلو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية يكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل

والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق واثباره نفسه على من هو مثله وبحقيقة موت المقتول ظلما وفي وضعه فرضي هذا

الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لم يمكن لقوله ولكن في الاثم

لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله والحرمات انواع لما كان حكم الافعال المكره عليها في انها يمكن يتعلق والى من ينسب هذا بيان

لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصة فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا الثاني اما ان تحتمل

الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط لا الرخصة ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى

او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا والكل من هذه الاقسام مبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة وانما

المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما

بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل

لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لم يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان

الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم كذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه

لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى

الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله فالاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح الحرمات حرمة يحتمل السقوط لانه قد

استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انها لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس او العضو

نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها

حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث

الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة لا يسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط

لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى لا يحتمل السقوط كالايمان

او يحتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو

ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام

متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة

اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى للسقوط في الجملة بالاعذار

قتل لانه لم يظهر الكفر باذنه افضل لاعزاز دين الله تعالى فقد اخذ بالعزيمة وما روى ان خبيب بن عدي امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى قتله الكفار وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل الشهداء وقال رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بخير فصلبوه وذكر في بعض المناسك ان خبيبا رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم ١٢

٥١٢

وما رخص فيه بالملجئ لا بغير الملجئ لشبهة وكيده وهو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زنا بها زعما فينبغي ان اكرهت بالاكراه بغير الملجئ يكون في زنا بشبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنا ولو بغير الملجئ يلزم شبهة الرخصة واما حقوق العباد كاتلاف المال المسلم فحكمه حكم اخويه اي انه رخص بالملجئ فان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة والتوفيق

وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا تمكينا من الزنا وهو حرمة موبدة في حقوق الله تعالى لا تحتمل السقوط فان صبرت كان حق الله تعالى لم يرخص للمرأة مع بقاء الحرمة بالاكراه الملجئ وبغير الملجئ يكون شبهة الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يقال وزنا المرأة من هذا القسم اي حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ تشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى التسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة قوله يعني يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا من خوف فوات النفس والعضو فالاقدام عليه وقع لذلك لا لقضاء الشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال قوله واما في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر لان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيها انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم موبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لان المال مبتذل يصان به النفس لنفس الغير لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم فبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عند ترك الفرض من العبادات حتى قتل لانه لم يمكن في معنى العبادات بل من باب اعزاز الدين الحكم بالاستغفار فقتلوا كانوا شهداء ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد ومثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط حق الغير المحتملة للقتال حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم ولهذا ذكر ان في قوله والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان بالنسبة الى الصلوة فان حرمة تركه لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان قوله ويجب الضمان اي ويجب الضمان على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال المعصوم حق صاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة له الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على ذكر وجود العصمة عصمنا الله تعالى بجوده الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق تبييضه يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ بنان البيان وانسان الانام عن نظم ما سمحت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبطا كتبت له مطايا الفكر في فلوات الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر في زمن حبيب السنة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى فالحمد لله على نعمه الظاهرة والباطنة والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام ما جرى القلم بما هو كائن في الصفحات والاوراق مدى الايام

تقريظ وخاتمة الطبع السابق

هذا صورة ما كتبه الفاضل الاديب والكامل الاريب وحيد عصره فريد دهره مولانا محمد اعظم حسين الصديقي الخير آبادي سلمه الله الهادي بمطبوع السابق

ان اصدق ما يقبله الايقان ويؤسس لاساس الايمان حمد الله سبحانه وافضل ما يكرم به نوع الانسان والذي ينتهي به الجنان شكر الله ما اعظم شانه واكمل ما يتادى به فرائض الملل والاديان اتباع الانبياء لاسيما انقياد اوامر الحقة التي امر بها نبينا وشفيعنا خير الورى حبيب الرحمان عليهم وعليه افضل الصلوة وازكى التحيات ما طلع القمران في البوادي والعمران وعلى آله واصحابه الذين بذلوا جهدهم في اشاعة الدين والمتين واقتلعوا بترشيح امطار سيوفهم شرار الكفر والطغيان ونوروا الزمان بانوار الاسلام واعز على سائر الاديان **وبعد** فيقول عبده الاثيم محمد **اعظم حسين** الصديقي الخيرآبادي عامله الله بالخير في العواقب والمبادي لما كان كتاب **التوضيح** شرح **التنقيح** وشرحه النادر الفريد **التلويح** وحاشية التلويح للعلامة **الحسن الچلپي** مجموعة عديم المثل فاقدة النظير لدقائق مسائل الاصول حاويا ولدرر مطالب هذا العلم الشريف كنزا كافيا لم يرى بعد عين مجتمعة كلها في مكان ولم يسمع اذن جميعها منسلكة في سلك مجلد واحد بمرور الزمان واشواق المشتاقين للطلبة في غاية الهيجان فعزم لطبعه وتيسير نسخه واستيعاب حواشيه بكمال جده وجهده ذو العزم المسعود ممتاز ابين الانام بهمة العالية وجوده المجود سلطان التجار موجد صنائع الطبع بريته المحمود المنشي **نولكشور** صاحب سي آئي اي مابرح بالفرح والسرور ولا زال عناية الله العزيز عليه ممدودة وطبع هذه المجموعة الشريفة في قليل من الزمان بمصارف خطيرة ومبالغ جزيلة وفوض تصحيحه الى علماء مطبعه كلهم اديب اريب بهذا الامر جدير وان لم تيسر لتصحيحها الاجل اتمام فتح القدير فاستنبت قواها في مصر **لكهنو** في سنة اثنين وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانبياء عليه ازكى الصلوة واكمل التحيات في الصباح والمساء وما اعظم فضله المتعال انه اعطى بعد اتمامها من غير تجسس جهود حاشيتين نادرتين عديمتي الوجود منها الحاشية المعروفة بحاشية **شيخ الاسلام** على التلويح ومنها الحاشية المشتهرة **بملا خسرو** ونضمه بعدها بعنوانات وهذا من ملحدة لبشرى للعلم واعلامه وطوبى للكمال واعيانه لطلوع كواكبها وسطوع ضيائها قد تفتح طرق معارف طرائق علم الاصول وصان الاذهان من مهالك الجهل التي مذهب بالعقول فلما

٥١٥ انجر الى هنا الكلام بان الزمان ان اذكر تنشيطا للاذهان نبذة من شرائف احوال مصنفيها الاعلام ناقلا من اعلام الاخيار وغيرها من كتب الاسلاف الكرام فاعلموا يا الخلان ان مصنف التنقيح وشرحه التوضيح الامام الهمام شيخ الاسلام صدر الشريعة **عبيد الله** بن مسعود بن محمود تاج الشريعة وهو الامام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه حافظ قوانين الشرع ملخص مشكلات الاصل والفرع شيخ الفروع والاصول عالم المعقول والمنقول فقيه اصولي محدث مفسر نحوي اديب مناظر متكلم عظيم القدر جليل المحل كثير العلم وارث المجد كابرا عن كابر ونشا في حجر الفضل كفل به ورباه جده وعلمه في صباه فسعد جده وانجح جده حتى صار قصب السبق في الفروع والاصول وكان مبدأ انه المعقول والمنقول اخذ العلم عن جده ثم اختصر وقاية الرواية وسماه النقاية والف في اصول الفقه هذا المتن المتين سماه التنقيح ثم صنف هذا الشرح النفيس سماه التوضيح في حل غوامض التنقيح وشرح للوقاية الرواية شرحا كاملا لمطالب الفقه جامعا وسماه بشرح وقاية الرواية وله المقدمات الاربع وتعديل العلوم وله الشروط والمحاضر رتبهما على ترتيب كتب الفقه وابوابه مات روح الله روحه سنة ٧٤٧ سبع واربعين وسبعمائة ومرقده ومرقد والديه واولاده واجداده والديه كلهم في شرع اباد بخارا وابا جد ابو والدة تاج الشريعة وللو والده برهان الدين فانهما ماتا في الكرمان ودفنا فيه تغمدهم الله برحمته وادخلهم بحبوحة الجنان ومصنف التلويح الامام النحرير القمقام والعلامة النبيل والطمطام مالك ازمة التحقيق سلطان العلماء ملك الكملاء بحر زاخر حبر فاخر بارع ورع متورع محقق مدقق امام في الاصول حكيم في المعقول موجد لقوانين البلاغة والمعاني مسعود بن عمر المعروف بعلامة **سعد الدين التفتازاني** صاحب التصانيف الجليلة والكتب النبيلة المعتقد عليه للاقاصي والاداني من تصانيفه شرح التصريف للزنجاني صنفه في قرية ترمذ في شعبان سنة ٧٣٨ ثمان وثلثين وسبعمائة وكان ابن ستة عشر سنة ومنها شرح التلخيص فرغ من تاليفه سنة ٧٤٨ ثمان واربعين وسبعمائة بهرات ثم اختصره في سنة ٧٥٦ ست وخمسين وسبعمائة بغجدوان ومنها هذا شرح التنقيح والتوضيح صنفه في ذي القعدة سنة ٧٥٨ ثمان وخمسين وسبعمائة بگلستان تركستان ومنها شرح الرسالة الشمسية المسمى بالسعدية في جمادي الاخرى سنة ٧٦٢ اثنى وستين وسبعمائة بمزار جام ومنها شرح العقائد للعلامة النسفي في شعبان سنة ٧٦٨ ثمان وستين وسبعمائة بخوارزم ومنها شرح المختصر في الاصول في ذي الحجة سنة ٧٧٠ سبعين وسبعمائة بسمرقند ومنها شرح الكشاف بسمرقند ومنها شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم في شوال سنة ٧٨٩ تسع وثمانين وسبعمائة بسمرقند واما مصنف الحا

خاتمة الطبع الجديد

المرحوم محشيه الجلبي الفاضل النحرير الحسن الجلبي مستغنيا عاده عن سوق التحرير ذو التصانيف الكثيرة الشهيرة المتداولة المقبولة للجماهير شيخها الاجل سلطان
ابن السلطان بابر بن بدين السلطان محمد مردان خان بعد المراجعة من زيارة بيت الله الحرام وكسوى هذه الحاشية النادرة حواشي كثيرة على الكتب النافية
متلقا العلماء بالقبول وادخلوها في اكثر المدرسة لا يجدي تطويل الكلام في ذكرها نفعا فاختصرنا على هذا القدر ذكرا وعليه الله برحمة دار السلام واعلى له
مقاما في جنات العلى وتعساه وصل عليا وبعثا لتلك مقاصد التقى بحرمة نبيه وحبيبه خير الورى عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام واصحابه العظام في احد ...

فيا تمتة الطبع الجديد الحمد لله رب العباد الذي رفع سماء السماء بلا طنب الاوتاد وملك الضلال والرشاد وبيده ازمة الاعدام والايجاد والصلوة
والسلام على سيد رأس الاشياء الامجاد وآله واصحابه الذين بلغوا اقصى غاية الحق والسداد باتباع النبي والانقياد له ابد الآباد اما بعد فقد طبع هذا الكتاب
المسمى ... لا نظير له في الجادة بلا ارتياب المنصبغ على ذوي الكمال لحقيقته والقواعد البصيرة الاولى في المطبع المشهور للمنشي نولكشور سي آئي اي لا زالت
شموس دولته تموج على مر الازمنة والدهور الواقع في لكهنؤ حفظه الله عن الشرور بفضل الله المنعام باحسن التصحيح وحسن الانتظام في شهر ... سنة ۱۹۰۵ء
وقد كان طبعه ثانيا في مطبع اوده اخبار الواقع في لكهنؤ للمنشي نول كشور سي آئي اي الشهير في الاطراف والديار والاكناف والامصار لا زالت
دولته بادار الليالي والايام والاعصار نا محمد لله على ذلك وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين برحمتك يا ارحم الراحمين

تاریخ طبع از افضل الامثال والاقران ابو ناظم مولوی محمد حامد علی خان حامد افسر مصحح مطبع خلف اکبر
حافظ غلام علی خان شاہ آبادی مدظلہما اللہ الہادی

۵۱۴

درین ایام محمود و درین ہنگام مسعود ہ	درین آوان محمود و باٰیین پسندیدہ
بفضل صانع برحق بحق شافع مطلق	بحکم منشی الیق جہانگشت و جہاندیدہ
نولکشور کہ مقبول خدا ممدوح عالم ہست	چنین پور نجستہ ما درِ گیتی نزائیدہ
بشد مطبوع توضیحی کہ با تلویح موسوم ست	بحسن اہتمام کاربردازان سنجیدہ
بتوجیہات خوش آیین بہ تنقیحات با تزئین	بتصحیحات قمر الدین کہ علامہ ست و فہمیدہ
غرض باد و رسالہ ہست چون درآخرش منضم	شد از مطلع مطبع شال مہر خرشیدہ
رقم زد خامۂ حامد چہ خوش مصراع تاریخش	کتاب مستطاب لاجوابی طبع گردیدہ
	سنہ ۱۳۲۳ ہجری النبوی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم

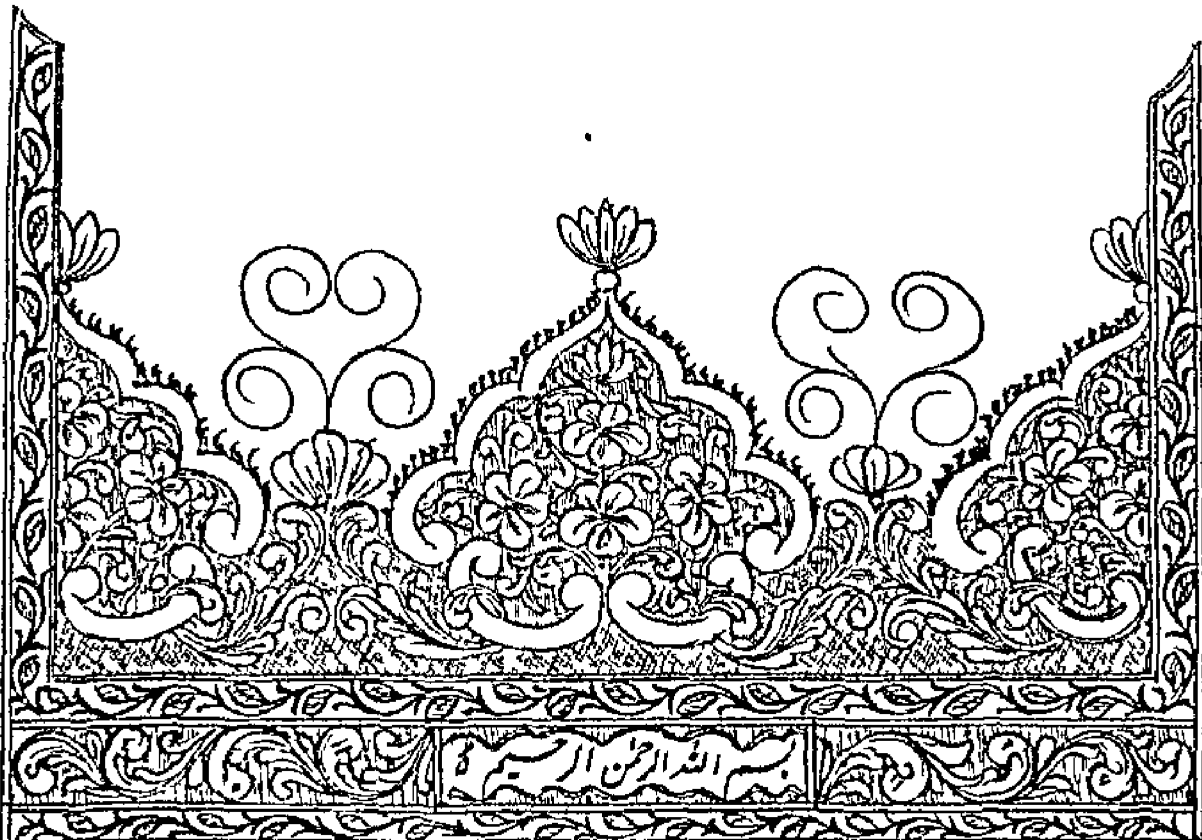
قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم

شيخ الاسلام

حاشية

التاريخ

فى المطبعة المشهورة الواقع فى الكانفور المملوكة لذى الجود والنور المنشى نول كشور



قوله احكم كتابه اصول الشريعة هذه العبارة الوثيقة تحتمل وجوها انيقة احدها ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يعتبر تشبيه
الشريعة بالشجرة ذات اصول وفروع فاثبات الاصول والفروع لها تخييل والاحكام والرفع ترشيح ثانيها ان يراد بالاصول الاعتقاديات
وبالفروع العمليات ثم معنى رفع الفروع بالخطاب اظهارها بعد تردد الا العبارة وجعلها بمنزلة الاشياء المرفوعة التي يدركها اولوا الانظار واما احكام الاصول
وتثبيتها بالكتاب فوجهه ان بعض الاعتقاديات كمسئلة الروية وعذاب القبر والمعاد الجسماني لا يثبت الا بالنقل المنتهى المتعالي الى القرآن الباهرة
البرهان وبعضها وان ثبت بالعقل لكن تائيده وتوثيقه به ايضا ثالثها ان يحمل على التجوز او النقل اصول الشريعة على علم الاصول وفروعها على الفقه ومعنى
الرفع على ما مر واما وجه احكام الاصول بالكتاب فهو ان كثيرا من مبادية مقررة مثل مسئلة ان القياس او الاجماع حجة والباقي من مسائله وان استندت
الى العربية لكن تائيدت بتائيد القرآن مثل كون الامر للوجوب مستنبط من اللغة لكنه مستفاد ايضا من الآيات الكريمة الدالة على الوعد والوعيد
باعتبار الامتثال للاوامر والامتناع عن زواجرها ان يحمل الاصول عبارة الشرع والفروع عن احكامه المنتزعة عنها فان اريد الادلة الاجمالية التي
هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس فيخدشه انه يلزم منه احكام الكتاب بنفسه وذلك غير جائز ووجه الدفع ان بعض الآيات محكم بالآخر
فلا محذور فيه وان اريد الادلة التفصيلية المنصوبة على مسائل الفقهية والجزئية فاحكامها باعتبار رجوعها بالآخرة اليه كما لا يخفى وقد يحمل الكلام من قبيل
الاستعارة التمثيلية تشبيها لاحكام اساس الشريعة ورفع فروعها باحكام اصول الشجرة ورفع فروعها ويرد عليه ان مبنى التمثيل على ترك المشبه
وتناسي التشبيه بالكلية في الكلام ولواحقه ومتفرعاته وقد صرح هذا الجاعل بان المراد بالكلمة الباقية الشريعة فيلزم الاشعار في لواحق الكلام الى تشبيه
الشريعة بالشجرة ومع ان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهي ان يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه والاحكام بحسب الحقيقة متناول التقوية
بالمعنوية ايضا على ان الشرعية عبارة الاساس والاصل متناول للدليل ايضا على مذهب لعمره وتقديره هذا الجعل بان القوم صرحوا بانه يمتنع ادنى تغيير
في الامثال معللين بانها تخرج بسبب التغيير عن الاستعارة ولا شك ان الاحكام بالكتاب والرفع بالخطاب ليس من حال المشبه به اعني الشجرة

بل نقول المناسب ان يذكر اصول الشجرة دون اصول الشريعة وفيه بحث لانه لا يدخل بالكتاب او بالخطاب او الشريعة في الاستعارة بل
من قبيل التجريد اعني ما يناسب المشبه الا يرى ان الشارح جعل القرينة الرابعة في خطبة المتن اعني وفي حلية الصلوة آلخ من التمثيل ثم وجه تخصيص الاحكام
بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ان الاحكام بواسطة الاعجاز الثابت للكتاب اي القرآن فقط واما رفع الفروع فبمطلق الخطاب المتناول
لغيره ثم وجه تخصيص الاصول بالكتاب والفروع بالخطاب ان الاصل مقدم على الفرع كما ان صفة المكتوبية في اللوح سابقة على الخطابية ولوا لي
ملك والحنيفية اي المستقيمة المائلة عن الاعوجاج ماخوذة عن الحنف اي الميل والهاء للمبالغة والتانيث باعتبار انها صفة لموصوف مقدر
مثل الملة والسمح الجواد ووصف الملة به نظرا الى ان ليس فيها التكاليف الشاقة التي في بعض الاديان الماضية والمراد بالبيضاء النقية عن دنس الشك
ورين الارتياب او الطريقة التي يهتدي بنورها السالكون او الطريقة الظاهرة الواضحة ففي العبارة تلميح الى قوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالملة الحنيفية
السمحة السهلة البيضاء **قوله** حتى انمحت كلمة آلخ الكلمة هي الشريعة او كلمة التوحيد المشتملة على الاعتقاديات والعمليات ثم الكلام يحتمل التمثيل بان شبه
حال الكلمة في استحكام اصولها وعلو فروعها بحال شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها عال لا بحال قصر مشيد فانه خلاف المتبادر من عبارة الكتاب ويحتمل
الاستعارة المصرحة بان يعتبر استعارة رسوخ الاساس لوثوق الاعتقاديات التي هي اصل الكلمة على حدة واستعارة شموخ البناء لرفعة العمليات على
الانفراد فان قيل الغاية والمغيا واحد اما اذا اريد بالكلمة الشريعة فالامر ظاهر واذا اريد بها كلمة التوحيد فلان المقصود تنبيه ما تضمنه الكلمة من الاعتقادات والعمليات
التي عبر بها عن الشريعة قلنا يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة ليست في الاحكام والرفع باعتبار التقييد بقوله كشجرة آلخ فان ذلك زائد على ما يفهم مما سبق فاندفع ما يتوهم
من التكرار اليه او المغيا بحسب نفس الامر والغاية بالنظر الى علمنا او المراد بالمبنيا احكام علم الاصول ورفع علم الفقه او احكام الادلة الشرعية الدالة على الاعتقاديات
ورفع ما يدل على العمليات والمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاد ورفعة العمل **قوله** او قدا ثم صلة بعد صلة على ما جوزه الشارح في شرح الكشاف ولم يعطفه على الحكم
اشعارا بان كلا من المعطوفين مستقل في استجاب الحمد او المشكوة الكوة الغير النافذة استعيرت لفم النبي عليه السلام وانما صح اضافتها الى المطلق
السنة باعتبار ان معظمها والمتفق على حجية اقواله الشبيهة بالسراج في الاضاءة او استعيرت لذاته الانور صلى الله عليه وسلم اذ لا شك ان كل احواله من
افعاله واقواله شبيه بالسراج الكائن في الكوة لاشتمالها على الانوار التي يشاهدها اولو الابصار او جعله مشكوة السنة من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه او اعتبر السنة
استعارة بالكناية والمشكوة تخييلا **قوله** قياسا ومنهاجا لقد احسن قدس سره حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل ادرج القياس والاجماع في
فقرة واحدة لانه ليس اصلا مستقلا عند المحققين **قوله** صنوانا وظهيرا في الصنوان من المبالغة ما ليس في الظهير فتقديمه عليه من قبيل التتميم
لا الترقي او للسجع وانتصابهما على المفعولية لتضمين الارسال معنى الجعل او على الحالية **قوله** والذين اتبعوهم عطف على قوله من التزم لانه اعتبر
فيه الاوصاف الثلثة التي هي الالتزام والاعتصام والاغتنام وتلك لا يوجد الا في الصحابة والمهاجرون والانصار كناية عنهم فيتم بيان من التزم
بها والمراد بقوله والذين آلخ التابعون وتبعهم **قوله** وبعد فان آلخ لقائل ان يقول الواو غير ظاهر فان الكلام السابق لانشاء الحمد والصلوة
واللاحق اخبار قطعا فيلزم عطف الخبر على الانشاء فيما لا محل له من الاعراب وهو خلاف ما عليه الجمهور فلا يجوز العطف عند الجمهور وان جوزه بعض
النحاة على ما ذكره صاحب المغني ويمكن ان يقال جملة الحمد يحتمل ان يجعل اخبارا على ما ذكروا فان ذلك يستلزم المقصود قطعا اعني انشاء الحمد والاخبار
عن الصلوة وان لم يستلزم انشاء الصلوة بمعنى الدعاء لكنه يستلزم المقصود الاصلي اعني انشاء التعظيم فجملة الصلوة ايضا خبر لكنه الواقع الامر
بالدعاء بالصلوة فليتامل بقي الكلام من وجهين الاول انه لا حاجة للفاء قيل على توهم اما وتقديرها في نظم الكلام ويرد على الاخير انه لم يسمع واما بعد
في التركيب لا معنى لاعتبار قرينة لاما ههنا ويمكن ان يقال انه ذكر في كتاب الامالي لابن الشجري قد يجيء كلمة اما من غير تفصيل وتنويع كما في اوائل
الكتب فيكون عطفا على جملة الحمد والصلوة الثاني انه لا معنى لجعل علم الاصول آلخ بعد الحمد والصلوة فان مضمونه ثابت سواء وجد الحمد اولا
والجواب ان المقصود تقييد الاخبار بكونه بعد الحمد والصلوة فان القيود قد يكون قيودا للاخبار والاعلام بمضمون الجمل كما يكون قيودا للمضمون بها

اشار الى ذلك ابن الحاجب في الايضاح او يراد البعدية بحسب المرتبة قوله الجامع بين الخ وذلك لان بعض مسائله مستندة الى العقل كما في
مسائل الامور المبنية على الحسن العقلي ووجوه الترجيح عند تعارض الادلة وبعضها مستنبط من النقل وهو الاكثر ويحتمل ان يريد ان موضوع الفن بعضه
معقول كالقياس والاجماع وبعضه منقول كالكتاب والسنة قوله مدارك المحصول المراد بالمدارك اي مواضع الادراك الادلة التفصيلية وبالمحصول
اي ما ينبغي ان يحصل حاصلا للاحكام الشرعية ويمكن ان يحمل الاول على مسائل الشرعية ويراد بالثاني السعادة الاخروية قوله اجل ما تنسم الخ اي تنسم من
قولهم تنسمت الريح اذا وجدت نسيمها والقبول الاول ريح الصبا فاضافته الى القبول بمعنى المقبولية من قبيل اضافة المشبه الى المشبه ويمكن ان يثبت المقبولية
في الرياض في الملائمة للطباع ففيه استعارة بالكناية فاثبت لها القبول تخييلا كاثبات التنسم لعلم الاصول قوله اغزر ما يتخذ الخ الاولى بحسب الرواية
والدراية ان يتخذ مبنيا للمفعول من الاتخاذ المتعدي الى مفعولين فالمفعول الثاني عقول العقول اذ العقول الاول جمع العقل بمعنى الملجأ والثاني
جمع العقل بمعنى الدراكة قوله ما فتق بها الخ كونه استعارة بالكناية تخييلا كناية عن عدم تفطن الاذكياء لهذه اللطائف اذ اسماع اولى الابصار لما لازم للتفطن
ولو ادعاء فانها لغاية لطافتها ونهاية حسنها بحيث اذا تفطن لها متفطن لا حالة ان لا يذكر لصاحب بصيرة فنفي اللازم واريد نفي الملزوم وقيل في وجه
الملازمة ان اكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة ويمكن ان يراد نفي سماع اولى الابصار اشارة الى ان تفطنهم بها امر معلوم الاستغناء غير محتاج الى النفي انما
المحتاج اليه نفي سماعهم لا يقال اذا كان تفطنهم معلوم الاستغناء فيكون سماعهم من غيرهم فيلزم تفطن غيرهم فيكون تفطن غير اولى الابصار جائز الوقوع مع امتناع تفطن
اولى الابصار لانا نقول المراد من هذه الكناية كمال جودتها لا انه لا يمكن ان يحصل للبشر من غير سماع من غيره كالملك قوله ولا اشتهار الشمس اعلم انه ذكر المحقق الرضي في آخر
بحث المفعول المطلق وما يشبه ان يكون قياسا كل مصدر عطف على الجملة بالواو والمراد بالعطف تاكيد المعطوف عليه او تبيينه كما تقول اعتديت ولا اعتداد الغراب
اي ولا اعتديت اعتداد الغراب بل اسرع من ذلك وانما وجب حذف الفعل في هذا المصدر لدلالة المعطوف عليه على الفعل المقدر واعتنائه عنه وقال
في بحث حذف خبر المبتدأ بان تكرار لا اذا دخلت على الماضي غير الدعاء اغلبيت فاندفع ما قيل من انه لا يصح توجيه هذا التركيب بما به شاء مضى ولا اشتهر
اشتهار الشمس بل اريد من ذلك فان تكرار لا في مثل هذه الصورة واجب على انه يمكن ان يفرق بين صريح الفعل الماضي وتقديره تامل
لا يناسب في مقام التاكيد العطف كما تقرر في كتب البيان فلذا قيل ان الواو للحال قوله مجتاز بها وراء النهر المجتاز مصدر بمعنى
السلوك والوقت مقدر او اسم زمان او مكان والظرف بعده متعلق به او بالاختيار المستفاد منه وعلى الوجه الثاني يجوز ان يكون حالا او بدلا
من المجتاز قوله تهوي اليه بكسر الواو اي تسرع اليه اشتياقا من باب ضرب او بفتح الواو من باب علم اي تحبه لكن التعدية بالى
بالتضمين معنى الاشتياق وفي الكلام تلميح الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم ولذا اجمل قدس سره في الوصف بصيغة
الفعل على خلاف سائر القرائن قوله واكباد اظمئة عليه الظمأ انه من هام بمعنى عطش لا تحيرا وذهب في الارض من العشق لان وصف
الاكباد بالعطش دون الآخرين هو المشهور والمناسب ان يحمل اللفظ المحتمل على الاشهر وان كان يلزم على التقادير اعتبار مثل الاشتعال
او الحرص او غيرهما مما لم يشتهر وصف الاكباد من جهة كلمة على قوله حواليها بفتح اللام مفرد بمعنى الجانب وذكر في الصحاح يقال قعدوا حوله و
حواليه وحوليه ولا يقول حواليه بكسر اللام قوله فرائده سميت الدرة الفاخرة فريدة اما باعتبار انها لا نظير لها او انها كانت منفردة في صدفها
لكبرها او انها يجعل مجاوزة بين الجواهر نظرت على مدة لكمال جودتها قوله اقتحم سواد السهر الخ في هذه القرينة اشارة الى كمال الجد والفور في السعي
في تحصيل هذا المطلب حيث اورد الاقتحام الى الدخول في الشيء من غير روية وتامل في العواقب فاعتبره في مواضع الاستراحة من ازمنة قوله
ظلم الليالي الدياجي المظلمة فان الدياجي جمع الديجور اي ذات الظلام لكنه حذف منه الياء لازدواج الهواجر جمع الهاجرة هي نصف النهار
عند اشتداد الحر قوله وتاز فاعلاته الجداي بازلا جده لا سيما وفي تصغير فان التركيب نوع الاكله من الهبر والحلاكة بالعصم لنقية اليسئ
قوله بالتلويح الى كشف الخ ان كان الاسم المجموع فالامر ظاهر والا فيا خفاء في تعلق الجار بلفظ العلم الى التلويح معناه اللغوي الاصطلاحي كما هو

المشهور فی الاعلام للقبیۃ قوله یتیز لادراکها احترازا عن التعطف ای التجانب کنایۃ عن الفرح لان الفرحان تحرک جانباه من النشاط قوله ینشط لاستماعها لقد احسن قدس سره حیث بالغ فی حسن التوجیهات بان جعل استماعها ای تحصیل سماعها بالتکلف والمشقۃ باعثا علی نشاط الکسلان اذ محصله انه اذا سمع اهل الکسالۃ تلک التوجیهات فی الجملۃ ینشط لتمام سماعها کما انه جعل عند سماع التشبیهات طرب الثکلان ای کامل الحزن لفقد المطلوب وهی فی الاصل فاقد الولد قوله لا یستکشف الخ لا یخفی ان الغرض من معرفۃ حقائق هذا الشرح ودقائقه هی المهارة والبراعۃ المذکورتان فاذا جعلنا شرطین لتلک المعرفۃ فینبغی ان یعتبر المهارة والبراعۃ فی الشیء مراتب متفاوتۃ او یراد بالماهر والبارع من یصلح للمهارة والبراعۃ لکن بواسطۃ الاستکشاف والاطلاع کما یقال للمقتصر فی توجیه قوله تعالی هدی للمتقین یعنی انه قدس سره حکم بان المتن مغن عما سواه وجعل معرفته موقوفۃ علی هذا الشرح المتوقف معرفۃ حقائقه ودقائقه علی المهارة والبراعۃ المحتاج الی کتب اخری والجواب ان الحکم بکون الکتاب مغنیا عما سواه ادعائی لا تحقیقی قوله وهو الملی الخ ذکر فی النهایۃ الجزریۃ الملی بالهمزة الثقۃ الغنی وقد ملؤ فهو ملی من الملاء والملاءة بالمد وقد اولع الناس فیه بترک الهمزة وتشدید الیاء قوله وهو حسبی ونعم الوکیل فان قیل تقدیر هذا الترکیب فی المطول فکیف اورده منها قلنا جوز عطف الانشاء علی الاخبار فی مواضع من کتبه وان مقصوده هنالک الرد علی صاحب التلخیص حیث لم یجوز تعاطف الجملتین المختلفین انشاء واخبارا قوله حال من المتکلم الخ المتبادر من هذا الکلام الی الافهام ان المتعلق الحقیقی للظرف ابتداء ولیس کذلک فان المقصود التبرک فی تصنیف الکتاب کله باسم الله تعالی لا فی مجرد اوله فلذا کتب قدس سره فی الحاشیۃ یرید ان الظرف حال عاملها ابتداء اذ المتعلق الحقیقی للباء اعنی ملتبسا او متبرکا قد ترک نسیا منسیا وللدلالۃ علی هذا المعنی صرح بان المفعول هو الکتاب وح لا معنی لجعل الظرف ظرفا لغوا وههنا ابحاث الاول قدس سره ابتدأ او اصنف ومثله نظرا الی ان الابتداء عام فی جمیع المواضع وما قیل فی ترجیح التقدیر الثانی من انه یفید تلبس جمیع الفعل بخلاف التقدیر الاول فقد اشار قدس سره الی دفعه بجعل الظرف حالا متعلقا بالتلبس والتبرک فی الکتاب علی ان یکون الباء للمصاحبۃ الثانی انه جعل الحال من الاحوال المترادفۃ دون المتداخلۃ بان یکون حالا من الضمیر المنتقل الی الظرف وذلک لرعایۃ التناسب والتساوی بین التسمیۃ والتحمید بقدر الامکان فیکون کلاهما قیدا لفعل واحد علی طریقۃ متحدة الثالث انه قدس سره بنی الکلام فی شرح التوضیح علی ما هو المشهور عند الجمهور من جعل التسمیۃ جزءا من الکتاب ابتداء له لکن المصنف صرح فی التنقیح بترک التسمیۃ وجعلها خارجۃ عن الخطبۃ اشارة الی جواز ذلک ایضا ولا یلزم توافق المتن والشرح فی ذلک الرابع انه قدس سره جوز ان یکون المتعلق الحقیقی للظرف من الافعال الخاصۃ مع کونه ظرفا مستقرا والمشهور عند النحاة ان العامل من الافعال العامۃ لکن التحقیق جواز کونه من الافعال الخاصۃ ایضا وفی ذلک زیادة بسط اوردناه فی حواشینا علی شرح الکشاف الخامس انه جعل المتعلق الحقیقی نسیا منسیا دون ابتداء والفرق غیر ظاهر فان کلیهما متروکان لفظا ملحوظان معنی ولکل منهما فی اللفظ معمول والجواب ان معمول التبرک ظرف یقوم مقامه حتی یعد معاملا معنویا فی مقابلۃ الفعل وشبهه ویقال بانتقال الضمیر الیه بخلاف معمول ابتداء السادس ان ذکر الکتاب لا یظهر کونه مانعا عن جعل الظرف لغوا اذ یجوز ان یکون له مفعولا بلا واسطۃ ومفعول بواسطۃ الباء معا ولا یلزم ان یتحدا معنی بل محصل المعنی جعل التسمیۃ اول الکتاب اللهم الا ان یقال الواقع فی الاستعمال ذکر احد المفعولین مع اتحاد المعنی الا یری ان العلامۃ الزمخشری قال فی المقدمۃ فی تفسیر قولهم بدأ بالا وبدأ الامر بالفارسیۃ آغاز نهاد درکار الا انه قال فی اساس اللغۃ بدؤا بفلان قدموه وهو المشهور واما المتعدی بنفسه فلا یجیء بهذا المعنی بقی انه ذکر المحققون من شراح الکشاف ان التقدیر فی عامل التسمیۃ مثل ابتداء القراءة بالتسمیۃ یفید تلبس ابتداء القراءة بها دون جمیعها وقیل فی التوجیه ان الابتداء المتعدی بنفسه معناه الخلق

والانشاد واذا اهدى بالبار فمعناه ما ذكر في اساس اللغة فذكر الكتاب منصوبا يدل على ان البار ليست بصلة وفيه ان يخالف ما ذكره المحققون
من شراح الكشاف وايضا ذكر صاحب الكشاف في المقدمة ابتدأ الامر بمعنى آغاز نهاد كار را وايضا قال الشارح لبعيد هذا الكلام الابتداء
امر عرفي يعتبر ممتدا فليتامل **قوله** من الجملة الاسمية او الفعلية اي الظاهر كونها جملة مستقلة في ادار الحمد من غير كون غيره مقصودا بالافادة وعلى
هذا فقوله نحو الحمد لله بيان وتفسير لقوله الجملة الاسمية او الفعلية فلا يرد ان حامدا في المغني جملة فعلية **قوله** فقد ورد الخ يمكن ان يكون سببا
باعتبار على رعاية المناسبة بين التسمية والتحميد بان يجعلا حالين عن امر على نهج واحد الا انه كتب قدس سره في الحاشية انه بيان للتناسب الذي حاول
رعاية **قوله** بيدا فيه ببسم الله الخ ينبغي ان يعلم انه يحصل في هذه الرواية التوفيق المجرد ان يقول الله احمد لله الحمد واما على رواية فلا ونسي لهما
ايراد هذه الرواية الثانية اعلم ان الابتر معناه في اللغة مقطوع الذنب وانما استعمله منها مع ان الظاهر مقطوع الراس مبالغة في
الاعتداد بالتسمية في ابتداء الامور نظرا الى انه ليس يتحقق من تركها في الابتداء الى الآخر واشارة الى ان النقص ليس بتمام اذ وجود الحيوان
بدون الآخر يمكن بخلاف الراس فالمراد بالابتر الناقص في الجملة او لا جزم في الاصل مقطوع اليد فذكره مهنا للاشارة الى فقدان المنافع
بالكلية نظرا الى ان اكثر المنافع في الانسان من جهة اليد **قوله** فحاول ان يجعل الخ الترتيب في الذكر يقتضي ان يكون التسوية بين الحمد والتسمية
بجعل كل منهما قيدا في الكلام ورعاية المناسبة بينها بكونهما قيدين مخصوصين اي حالين عن امر على وتيرة واحدة لكن الانسب بلفظ التسوية
والمناسبة بينهما ان يكون الامر بالعكس بان يراد بالمناسبة الاتحاد في الجنس وبالتسوية الاتحاد النوعي فيكون في الكلام لف ونشر مشوش
قوله بها لا عنه اي على وجه الظرف بل المقصودية بخلاف ما اذا قال احمد الله فان كونه حالا في مثل هذا الكلام مجرد احتمال نحوي **قوله** الا انه قدم الخ
وجه الاستدراك ان المتبادر من النصين بالتسوية بين الحمد والتسمية من كل وجه فتراءى من ذلك هذا الترتيب من تقديم
التسمية على التحميد بناء في ذلك فيخل بما قصده المعوره فلذا استدرك الشارح رحمه الله واشار الى ان المعوره لبعد التسوية
ورعاية للمناسبة بقدر الامكان اذ التسوية بدون التقديم لاحدهما من المحالات **قوله** لان النصين الخ لا يخفى انه غير محتاج اليه في
تعليل التقديم للتسمية وكانه علة لا تضمنه الاستدراك بالامن الاخلال بالتسوية ورعاية المناسبة في الجملة او جميع ما ذكر في معرض التعليل
علة لما سبق من محاولته ان يجعل التسمية والتحميد قيدين ومن تقديم التسمية **قوله** اذ الابتداء الخ اي الحقيقي كما هو الظاهر من العبارة باحد الامرين
يفوت الابتداء الحقيقي بالآخر سواء جعل البار في كليهما او في احدهما صلة الابتداء او متعلقا بالتلبس والتبرك اذ هذا الابتداء على اي وجه كان ينافي الابتداء
بالآخر لكن هذه المنافاة على تقدير ان لا يكون البداية بالتسمية في اللسان والابتداء بالحمد في الجنان مثلا بل على تقدير ان يكونا على طريقة واحدة
اما استحالة الابتداء بكليهما معا في اللسان او الكتابة فظاهرة واما استحالة بها في الجنان فلان التوجه التام لا يمكن الى مقصودين بالذات
في زمان واحد الا البعض المتجردين من الكل وليس الكلام معهم **قوله** فيقع الابتداء به حقيقة انما جعل الابتداء بالتسمية حقيقيا لانها عبارة عن
المجموع فلا يتحقق الابتداء بها الا بتحقق اجزائها فيكون حقيقيا او نقول لما كان البداية الحقيقية بجزء منها فاطلق الابتداء الحقيقي على المجموع توسعا
واعلم انه كتب قدس سره في الحاشية هذا وجه توفيق يجري في كل امر ذي بال والا ففي هذا المقام قد جعلنا الابتداء امرا ممتدا يقع فيه التسمية و
التحميد والصلوة وغيرها **قوله** معلل بالكتاب الوارد فيها اذا اجتمع التسمية والتحميد فلا يتوجه اصلا ما توهم من انه قيل في الكتاب ايضا من انه من سليمان
وانه بسم الله الرحمن الرحيم اذ لا حمد فيه اصلا وانما قدم التسمية على التحميد في الكتاب نظرا الى انها اليمن والتبرك بخلاف التحميد فانه في نفسه انه مقصود **قوله**
ترك العاطف اعترض عليه بان العطف بالواو لافادة التبعية في الاعراب فقط والجواب انه يمكن ان يستفاد التبعية المعنوية بمعونة القرينة عن
التبعية الاعرابية فانه كثيرا ما يعتبر الترتيب اللفظي لاجل الترتيب المعنوي مع انه نقل في مغني اللبيب عن جماعة من النحاة ان الواو يفيد
الترتيب وذكر في النهاية الجزرية حديثا يقوي هذا المذهب **قوله** صارف عن ذلك لا يجب الالتفات فلانه لا يقع الواو في انشاد المعطوف

وذلك لازم على التقدير فان المعطوف ح مجموع بعد ان الحمد لقوله حامداً الا ان يقال الواو ليست لعطف تلك الجملة على جملة التسمية
بل لعطف الظرف اعني بعد على الحال اي حامدا ولان مدخول ان لا يعمل فيما قبلها الا ان يقال فليعبر اما مقدرة كما قيل في مثل هذه
المواضع وح يرتفع المانع حتى يجوز مثل اما يوم الجمعة فان زيدا مسافر كما تقرر في موضعه لانا نقول لا تقدم على الفاء من اجزاء الجزاء
اثنان فساعدا مع وجود كلمة اما لفظا نعم يجوز ان يجعل الظرف معمولا لكلمة اما على ما قال قدس سره في المختصر واما بحسب المعنى فان المقصود
في مثل هذا المقام على ما هو المتعارف عند الجمهور بعد التسمية والتحميد كذا وكذا بدون التقييد لما ذكر عقيب بعد بشئ من الحمد والصلوة
قوله حامدا اليه اولا وثانيا نقل عنه انه اراد به الجمهور وحامدا اليه على توفيق تاليف التنقيح اولا وعلى توفيق تاليف التوضيح ثانيا ويمكن ان يقال
انه اراد بالحمد على توفيق الاشتغال بالتصنيف اولا والاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا وعلى الاتمام ثانيا او الحمد على التاليف اولا
وعلى انتفاع الناس به ثانيا او الحمد على خلق النعم والنعم واتصالها الى العباد اولا وعلى التنعم والتلذذ بها ثانيا والاظهر ان يحمل على التكرير
للمجد والتيمنة قوله يحتمل وجوها ينبغي ان يعلم انه يجوز ان يكون للفظ محتملات كلها صحيحة بالنظر الى قصد المتكلم على السواء ويكتفي بالمناسبة
ولا يكون له قرينة معينة كما ذكر علماء البيان في قوله صبر جميل من احتمال حذف المسند اليه او حذف المسند وجعلوا فائدة مثل هذا
التركيب ان يذهب نفس السامع الى كل مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للحذف من قرينة معينة فانما هو عند تعيين المراد وانه
اكثر قوله لكمال ذاته وعظمة صفاته العطف للتفسير فان كمال الذات يرجع الى الصفات العظمة وذاته من حيث هو لا يستحق الحمد او
المراد بالاول ما ليس لخصوصية صفة تدخل فيها وبالثاني ما يقابله وفي ذلك تفصيل مذكور في حاشية التلخيص قوله حيث اشير في
الفاتحة قد كتب قدس سره في الحاشية المشهورة ههنا ما يفيد تفصيل ما ذكره من اشارات تلك السور اجمالا الى ما قصد لكنه لا يخلو عن مناقشات
اذ كل من السور الاربع اظهر من الفاتحة في الاشارة الى الجميع وايضا وجه تخصيص بعض السور بالاشارة الى ما ذكر خفي مع انه يكفيه قدس سره
ان يقتصر على قوله فنحمده على قسمين وعلى تقدير عدم الاكتفاء بهذا يكفيه ان يقول على وجه الاجمال تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قوله
معناه قصد تعظيمه الخ كتب قدس سره في الحاشية لا بان يجعل الثناء اعم من فعل اللسان مجازا وان كان محتملا بل بان يجعل صرف
عنان الثناء تمثيلا او كناية عن قصد التعظيم وانت خبير بان الصرف والقصد المذكورين وان اشتركا في امر مثل الاقبال لكنه ليس
بينهما علاقة ظاهرة معتد بها صالحة للانتقال وبان القصد المذكور وان كان ملزوما عرفيا للصرف في نفس الامر لكن الصرف لا يستلزم
القصد عقلا استلزاما واضحا والكناية يلزم ان يكون معناها الاصلي ملزوما عقلا في الجملة والا فلا انتقال والاكتفاء في العلاقة بمجرد
ان يندفع التكرار بعد غير سديد والاظهر ان يحمل قوله ولعنان الثناء الخ تكثير للحمد قوله وفيه اشارة الخ ذلك يتضمن جوابا آخر عن اصل
السوال فان تخصيص الثناء لا يستفاد من القرينة الاولى ويمكن ان يجعل الحمد عاما بمعنى الفعل المنبئ عن التعظيم كما هو المعنى الاصطلاحي
والثناء خالصا باللسان والتخصيص به بعد التعميم نظرا الى ان ذكر النعمة باللسان وحده اشيع لها واول على مكانها من غيره قوله
بانه المستحق الخ التخصيص مستفاد من تقديم الظرف اي اليه على قوله ثانيا ومن جعل اللام في الثناء للاستغراق قوله ليس الباء
صلة الخ ينبغي ان يعلم ان هذا الكلام غير مستدرك في الجواب فانه لا معنى لجعل الابتداء بالتسمية الى جعلها بذاته امرا ممتدا حتى فا
ولو سلم فنقول الامر الممتد اذا قارنه لشيئان مرتبان غير مجتمعين في الزمان لم يجز ان يقيد باحدهما ثم وقع الآخر حال اعنه كما اذا ضرب
زيد عمرا والضرب ممتدا في حال قعوده بالخشب وفي حال قيامه بالسوط فلم يجز ان يقال ضرب زيد عمرا بالخشب قائما وان صح ان يقال
ضرب زيد عمرا قائما وقاعدا قوله يجعل من قبيل المحذوف هذا موافق لما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى الم تر
ان الله يسجد له من في السموات الآية من انه يقدر يسجد عاملا في كثير مع ان المقدر بمعنى يضع جبهته المذكور بمعنى يخضع لكنه مخالف

لما ذكر صاحب المغني من انه لا يقال ضرب زيد وعمرو على ان يقدر للمعطوف ضرب مغاير بمعنى المذكور قوله وصلى على افضل رسله في ايثار لفظ الرسل على الانبياء تعظيم له عليه الصلوة والسلام اذ الرسول من له كتاب وشرع جديد النبي على ما هو المشهور قوله استعير للمعنى والمراد بالاستعارة مصطلح الاصوليين اي المعنى المتناول للمجاز المرسل ايضا اذ الظاهر ان اطلاق الحلية على المضمار من اطلاق اسم الحال على المحل يقتضي ان المفهوم من الاساس ان الحلية حقيقة في المضمار ايضا ويمكن ان يجعل الحلية عبارة عن جماعة الخيل المجتمعة للسباق اذ تشبيه نفسه بالمجلي والمصلي يتضمن تشبيه الباقين بالآخر من افراس السباق قوله او اشار بالمجلي الخ لا يخفى ان في لفظ اشار اشارة الى ان المجلي عبارة عن نفسه باعتبار الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم لا عن نفس الصلوة عليه كما ان المصلي عبارة عن نفسه نظرا الى الصلوة على الآل لا عن نفس هذه الصلوة قوله وما في الرابعة من التمثيل ينبغي ان يجعل لفظ الصلوة خارجا في هذه الاستعارة تجريدا لها ان كان في نفسه استعارة بالكناية تشبيها لها بالسابق في كونها مقصودة منها بها واثبات الحلية لها تخييل ولا بناء في ذلك التجريد اعتبار التمثيل في هذه القرينة والحاصل انه قد ذكر بعض الفاظ الاستعارة التمثيلية والقدر الباقي في النظم ادفع مجرد الارادة والنية بدون التقدير ولذا اعتبروها في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم مع انه لم يذكر فيه من الفاظ المشبه به الا كلمة على والهدى يلائم المشبه دون المشبه به اي الهيئة الحاصلة للراكب واستعلائه على المركوب وتمكنه في الركوب فعلى هذا يجوز ان يعتبر التمثيلية في القرينة الثانية اي صرف العنان ويكون الثناء تجريدا فافهم قوله وان تقديم المعمولات الخ كتب بخط الشريف في الحاشية هذا من جهة المعنى قيد للمعمولات اليهم لان المراد بها ما عدا اليه ثانيا فاده للحصر يعني الثلث صفة للمعنى لا في اللفظ للمعمولات كما انه صفة للقرائن فان معمولات القرائن الثلث الاخيرة اربعة وقد سبق ان الاخيرة منها للحصر فهو خارج عني من هذا الحكم بقرينة ما سبق فالحكم في المعنى ههنا على المعمولات الثلث فقط قوله وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية فالمعنى على الوجه الاول حامدا اليه في اول الحال على ذاته وصفاته وفي ثاني الحال على آلائه ونعمائه وعلى الوجه الثاني حامدا في الزمان السابق على النعم الدنيوية وفي الزمان اللاحق على النعم الاخروية وعلى الوجه الثالث حامدا في الدنيا على نعمه وما يعرف من كماله فيها وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه وما يعاين من نعمائه فيها الا انه كتب في الحاشية فالمعنى حامدا اولا وآخرا المعنى قبل كل شيء وبعده ولا يخفى ان ذلك لا يناسب الوجوه المذكورة قوله واما التنوين الخ يمكن ان يجعل اولا غير منصرف صفة فيكون التنوين لتناسب ثانيا قوله وهذا معنى ما قال الخ ما نقل عن الصحاح موجود في كثير من النسخ الصحاح منه والعلم انه ذكر المحقق الرضي وما لم يكن لفظ اول مشتقا من شيء مستعمل على القول الصحيح خفي فيه معنى الوصفية اذ هي انما تظهر باعتبار المشتق منه والفعل المشتق به فلم يعتبر وصفيته الا مع ذكر الموصوف ظاهرا قبله او ذكر من التفضيلية ظاهرة بعده فان خلا عنهما ولم يكن مع اللام والاضافة يدخله التنوين لعدم الدليل على وصفيته ويمكن التوفيق بين الكلامين بان كلام المحقق لا يستلزم ان ذكر الموصوف مع اول يوجب اعتبار الوصفية فيه بل المفهوم منه ان اعتبار الوصفية فيه لا يمكن بدون الامور المذكورة فتجويز التنوين في اولا مع ذكر الموصوف غير مناف قوله ومعناه في الاول الخ فعلى الوجه السابق لا يلزم ان يكون للاول زمان آخر بخلاف الوجه اللاحق فان الظرفية تقتضي اعتبار زمان له تجوزا او مسامحة قوله لا يعدى باللام ذكر في الاساس لا الله يوفق عبادة للطاعة وفي الطاعة قوله والمعروف كثيرا فيه اشارة الى وجه التجويز للتسامح في الكلام المعروف مع ان التضمين باب شائع فيما بينهم يعني المعروف تعدي الافعال في مواضع لا يمكن ولا يقصد فيها تضمين الافعال التي تناسب تلك التعدية فلا مجال للتضمين في كلامه قوله ثم جعل حرفته الخ فعلى هذا الباء في قول المصنف رح فض بالاختتام للنسبة البعيدة اذ الفض وعدم المنع لا يحصلان الا بعد الاختتام قوله والصواب لم يستغني الى شك اي ذلك الاستعمال هو الصواب نظرا الى الحقيقة اللغوية فالعبارة محتاجة الى التضمين معنى الاستعمار الذي ليس بمقصود في هذا المقام فلذا كتب قدس سره في الحاشية يعني الصواب بحسب اللغة اي بلا تجوز واضمار والا فقد ذكرنا ان المصنف رح كثيرا ما يتسامح في صلوة الافعال ميلا ١٠

منہ الی جانب المعنے وااسبقت علیہ فبمعنی غلبتہ ولیس المعنے علے ہذا ولما توجہ السوال بان عبارۃ المصر موافقۃ لقولہ تعالے وما نحن بمسبوقین علی ان تبدل امثالکم کتب قدس سرہ حاشیۃ اخری ہی لان معنے سبقتہ علے الشئے اعجزتہ عنہ وغلبتہ علیہ ولم امکنہ والمعنے ہہنا لم یستغنے ولم یتقدمنی احدا الی مثلہ واعلم ان عبارۃ الصحاح فی خطبتہ ہکذا اقد اودعت کتابی ما صح عندی من اللغۃ علے ترتیب لم اسبق الیہ وتہذیب لم اغلب علیہ ولا یخفے ان التفاوت بینہا وبین عبارۃ المصر وظاہر لا یحتاج الی البیان **قولہ** وتعدیتہ البلوغ یعنی ان البلوغ بمعنے الوصول لا بمعنے القرب وان کان کلاہما واقعین فی اللغۃ لان المناسب فی المقام ہو الاول لا الثانی **قولہ** وجہ ان الضمیر الخ ذکر سید الشریف فی حاشیۃ الکشاف ضمیر الغائب لکونہ جاریا علی اصلہ ورجوعہ الی الذات لیس فیہ ما یقتضی فہم الصفات لکنہا تقدم ذکرہا ربما یفہم معہ لا بہ ثم ان الشارح قدس سرہ لم یتمسک فی اثبات المطر ہہنا لوضع الظر ای الاسم الاشارۃ موضع الضمیر فی قولہ ہذا الکتاب لان المتبادر منہ ان یشار بہ الی ما ذکر عقیبت لما لا الی ما قبلہ کما لا یخفے **قولہ** حضور ذکر اللہ تعالی الاظہر حضور اللہ تعالی لکن اشارۃ قدس سرہ الی ان حضورہ وملاحظتہ تعالی بالنسبۃ الی عامۃ الخلق فی ضمن الاسماء الحسنے **قولہ** او یکتب علے قصد الخ فیہ اشعار بان الکتاب عبارۃ عن النقوش دون الالفاظ لکن الثانی ہو المختار ویمکن ان یقال ذلک باعتبار ان الالفاظ اذا جعلت اجزاء الکتاب کتب نقوشہا لا علے وجہ التبرک بل علی وجہ الاشعار بانہا اجزاء لہ **قولہ** وعلے کل تقدیر الخ قیل اول الکلام یشعر باختیار الشق الثانی من السوال وآخرہ یرشد الی اختیار الاول والتحقیق ان اختیار واحد منہا لا یتعین الا بعد بیان المراد بالابتداء فان ارید الافتتاح علے وجہ الجزئیۃ للکتاب فالجواب باختیار الشق الثانی ومنع الملازمۃ وان ارید بہ الابتداء مطلقا فالمناسب اختیار الشق الاول بمنع الملازمۃ وظنی ان الکلام جواب واحد باختیار الشق الثانی وقولہ علے کل تقدیر الخ جواب سوال مقدر وہو انہ یلزم علی بعض التقادیر المحذور الذی ذکر فی الشق الاول **قولہ** یفرق بین الجنس فیہ اشارۃ الی الباعث علی عدم القول بکونہا اسم الجمع فانہ لا یفرق بینہ وبین واحد بالتاء **قولہ** فلا ینبغی ان یشک یعنی لما اغلب فی الاستعمال علے الکثیر بحیث لم یستعمل فی الواحد لا مجال لان یتردد فی انہ لیس جمعا معنے بل یجب الجزم بہذہ الجمعیۃ ولما وقع تذکیر الوصف مع ان فعلا لیس من صیغ الجمع الاصطلاحی لا ینبغی ان یقع اشتباہ فی انہ لیس جمعا اصطلاحیا وان ذہب بعض النحاۃ الی ان اللفظ الذی لہ واحد من لفظہ جمع سواء کان اسم الجنس او اسم الجمع وذلک لان ہذا المذہب یندفع بالدلیلین السابقین ولذا رتب قدس سرہ ہذا الکلام علی سابقہ مع انہ ذکر قبلہ انہ توہم بعضہم ان الکلام جمع ثم الدافع اما بالدلیل الثانی فقط واما بالدلیل الاول فلان المناسب ان لا یجوز تذکیر الوصف اصلا علی ما زعم ہذا الذاہب الا فلا فرق بین مذہبہ ومذہب غیرہ فانہ جمع معنے اتفاقا فثمرۃ الخلاف فی اللفظ فقط بقی انہ ذکر بعضہم فی قولہ تعالی رجالا کثیرا ان الکثیر صفۃ موصوف مقدر ای الجمع والجواب ان التاویل بعید یرتکب عند ضرورۃ القطع بجمعیۃ الرجال لفظا بخلاف الکلم فانہ لیس ظاہر الجمعیۃ بل کونہ اسم الجنس ہو الاظہر فتذکیر الوصف مؤید لہ فلا ضرورۃ فی التاویل **قولہ** والصواب وذلک لان کلمۃ ان المقرونۃ بالواو للوصل والربط بمعنے ان الشرط امر محقق ولزوم الجزاء لہ واقع ونقیض الشرط بالجزاء ہو الاولی والجزاء محذوف ای جاز تذکیر الوصف وقولہ فکل الخ دلیل علیہ والجمع اما ان یراد بہ ما ہو بحسب المعنے بقرینۃ المقام او مطلق الجمع وعلی التقدیرین ہو امر محقق ونقیض الشرط بمعنے الافراد لفظا ومعنے بالجزاء المحذوف ہو الانسب قیل صحح عبارۃ المصر بان کلمۃ ان فیہا ایضا للوصل وان کانت بغیر الواو وانت خبیر بان ذلک توجیہ حسن ان یوجد لہ شاہد والقیاس علے ما فی اللغۃ غیر مقبول **قولہ** حال من الکلم اعلم ان الکلم الطیب مثنا ولہ غیر المحامد کالامر بالمعروف والنہی عن المنکر فبیانہا من قبیل حصر الجنس فی نوع منہ مبالغۃ لکنہ ہذا فن شائع وکذا الحال فی الحدیث **قولہ** ہو سبحان اللہ اعلم انہ ان کان المراد بذلک ان مفہوم الکلم الطیب تلک الکلمات الاربع یرد علیہ انہ لا معنے لاستغراقہا لکن الاظہر ان المراد جعل الکلمۃ التی بمنزلۃ المفرد للکلم عبارۃ عما یصدق علے واحد من تلک الکلمات دون غیرہا حقیقۃ او ادعاء فاذا ارید بہا مجموع الاربع ظہر الاستغراق یبقے اشکال وہو ان المحامد الموصوفۃ اخص من الکلم الاربع اذ لا یلزم الوصف لما

واعم منها ايضا او تحصيل تلك المحمدة الموصوفة بغير الكلم الابلغ مما يفيد وصفها بالكمال وقد اجاب ان الكلمة الطيبة لا ينفك عن المحمدة الموصوفة والمراد
من ايراد الحديث تائيد انه يراد بالكلم المحامد الموصوفة باعتبار حصر الجنس فے نوع منه للمبالغة لانه يراد بها ما ذكر في الحديث بلا تفاوت وقد اجيب بوجه
آخر وهو انه ان اريد في الحديث بتلك الكلمات ما يؤدي معناها الا خصوصيتها فاريد بسبحان تنزيهه عما لا يليق بشانه من النقص وبالحمد لله وصفه
بكل ما يستوجب الحمد من صفات الكبرياء والالاء وبلا اله الا الله اثبات المعبودية للحق ونفي الشريك عنه في ذلك وبالله اكبر اعلاء قدرة
(فيه) انه يلزم التكرار في ذكر الحمد لله فان معناه اي الوصف بالكمال يحصل بالمجموع اللهم الا ان يخص الحمد بما في مقابلة النعمة فقط
وما سواه بما في مقابلة غيرها قوله فيها بها وجه الرحمن اختار صاحب الكشاف ان حيا في الاصل بمعنى استقبال المحيا اي الوجه ثم استعير
هنا للعرض في الحضرة الالهية والوقوع في معرض القبول فكان الباء للتعدية قوله بمنزلة روضات قيل الاحسن ان يشبه الشرع بالمار
في شدة الاحتياج والشيوع وعظم النفع حتى كان حيوة الارواح بها ولذا قيل المومن حي والكافر ميت فيكون في الكلام الاستعارة بالكناية
على وجه آخر وفيه بحث لانه يجب ان يكون ذكر المشبه به في الاستعارة بالكناية ومعنى اليه غير مصرح به اصلا الا يرى انه لا يقال احصل في الدار النطق
الحال فيها انسان على طريقة الاستعارة بالكناية نعم يجوز ان يعتبر المشبه به ههنا النهر والبحر لكن ما ذكر قدس سره ابلغ لاشتمال الرياض على
الانهار وغيرها من الاثمار قوله فالمحمدة شجرة الخ الظاهر في عبارة المتن ان يعتبر فيها الاستعارة بالكناية والتخييل على ان يشبه المحامد
بالاشجار ويثبت لها الاصول والفروع تخييلا لكنهما في المشبه خارجان وفي المشبه به داخلان فيفوت المناسبة التامة فلذا ارتكب الشارح
قدس سره ما ارتكب لا ان تقريره لهذا المرام منظور فيه اما اولا فلان فرعية الاعمال للمحامد غير ظاهر لان فرعيتها للاصل اي الاعتقاد وان
كانت مسلمة لكنها بالنظر الى نفس الحمد اللساني كما يتبادر من السابق واللاحق غير مسلمة اللهم الا ان يتكلف ويقال الصلوة محامد الدين
وصفها بالفاظ المشتملة على الحمد واما ثانيا فلان الكلمة خاصة باللسان فتعميم الحمد غير مناسب وقد ذكر قدس سره ولا اختصاص الحميد باللسان
كان بيان الكلم بها انسب واما ثالثا فلان اعتقاد والثناء باللسان والاعمال ليست اجزاء الحمد على تفسير الامام بل جزئيات له كما فهم من حاشية
المطالع واما رابعا فلان القول بكون المقبول للحمد اللساني موقوفا على الاعمال انما يصح على راي المعتزلة القائلين بكون الايمان عبارة عن
الاعتقاد والقول والاعمال معا ولا يكون واحد منها مقبولا بدون الباقي لا اتفاقا للكل اما على راي اهل السنة فلا فلذا اختار القاضي البيضاوي
رحمة الله عليه ان الفاعل في قوله يرفعه ضمير الكلم بمعنى كلمة التوحيد والمفعول ضمير العمل على عكس ما اختاره صاحب الكشاف والاحسن ان
ضمير الفاعل راجع الى العمل ورفعه للكلام الطيب بواسطة ان الاعمال الصالحة مقوية للايمان مكملة للاخلاص فيرتفع ويزيد درجة الكلم بسبب
القبول عنده تعالى الا يرى الى قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين ويمكن حمل تقرير الشرح على ذلك بان يراد بقوله والعمل فرع لولاه
المبالغة قوله هو الاعتقاد الراسخ المراد بعلم التوحيد علم الكلام الذي هو عبارة عن القواعد الكلية ولا شك انه لا يحصل العلم الجزئي
لكل احد المتعلق بعقيده الخاص الا بان يعلم الكلام ولذا جعل القوم الاعتقاد اليقيني ثمرة الكلام قوله تعليق المحامد الاولى ان يقال ان البلاغة
على هذا الفرد من الحمد بمعنى الانشاء او الاخبار بعبوده المحامد كلها اليه تعالى والقيود قد يكون قيود النفس الانشاء والاخبار كما اشار اليه في بحث الرؤية
من شرح المقاصد فعلى هذا لا حاجة الى اعتبار المبالغة في تعليق المحامد المستغرقة بنعمة خاصة قوله وغيره من الامور الثابتة اعترض عليه بما ذكر قدس سره في
شرح الكشاف من ان اثبات الكلام بالشرع فيندرج في الامور الثابتة بالسمع ولا ينكر انه من مباحث الصفات فجعل علم الذات والصفات مطلقا
من مبادي اصول الشريعة المتناولة له لا يحل تامل وقد اجيب بان المراد بالامور الثابتة بالسمع ما لا طريق لثبوتها الا السمع واثبات صفة الكلام
مما يمكن بالعقل ايضا وليس لا اشتباه فيه ولا جواب اما الاول فلان جعل علم مبنيا لآخر لا يتوقف على كون كل مسئلة منه مبنى لكل مسئلة من الآخر
كما يظهر من كون العربية مبدأ للاصول واما الثاني فلان كثيرا من مسائل الكلام ما لا طريق لها الا السمع كاثبات وقوع الرؤية والمعاد الجسماني وعذاب

القدير والسمع والبصر من صفاته تعالى ولا يمكن اخراجها من الامور السمعية ولا من علم الذات والصفات اي علم الكلام لقي ان تفسير الشريعة سابقاً
يقتضي تناولها لغير السمعيات بهذا المعنى ايضاً الا ان يقال تخصيص المراد بواسطة اضافة الاصول قوله من علم الذات لا يخفى ان علم الاصول مستمد
من العربية ايضاً تامل قوله وفروع الشريعة ينبغي ان يحمل الاحكام على الجزئيات المتعلقة بالاشخاص المندرجة تحت مسائل الفقه لا على
كلياتها والا فلا يكون اضافة الفروع والاصول على وتيرة واحدة لكن ذلك خلاف الحمل المتبادر من العبارة بقي انه جعل الشريعة متناولة لغير
الفقه ايضاً فتخصيص الفروع بالاحكام الفقهية غير مناسب والجواب ان لفظ الفروع شاع بحسب العرف المتشرعة في ذلك ولذا قيل الفقه العلم بالاحكام
الشرعية والفرعية قوله المصنف رقة الحواشي نقل عنه ان المراد بالحواشي اطراف المسائل من المحكوم عليه والمحكوم به وقيل رقة الحواشي كناية
عن لطافتها التي كناية عن لطافة الفروع باعتبار اللزوم العادي والاظهر ان المراد بها اللطائف والاسرار المودعة في الاحكام لانها في الايراد
والقصد في ظرف من المسائل قوله وفي هذا الكلام اشارة قيل عليه انه لا اشارة الا من جهة التوقف وكون الشيء موقوفاً على الامر لا يقتضي شرف الامر
على الشيء مطلقاً بحيث يطلق القول بان ذلك فوق هذا الا يرى ان شيئاً في غاية الشرافة قد يتوقف على شيء دنيء والجواب ان الفوقية ليست
باعتبار الشرف المذكور في كتب الحكمة بل باعتبار التحصيل قوله بمنزلة المبدل بازاء لفظ بمنزلة اشعاراً بان الاصل في الابدال الافراد بل تنبيهاً
على ان البناء وما بعده لا يحتاج بالجعل المبدل عنه كما في مواقع الابدال وذلك لا دخل للبناء والاحكام بالمحكمات وانزال المتشابهات وكشف
القناع في تمهيد علم الذات والصفات ورقة الحواشي للفروع ودقة علل الاحكام وانما جعل البناء بدلاً عن الجعل دون العكس لان البناء انسب
بان يجعل محموداً عليه في كتب الاصول وينبغي ان يعلم انه يكفي في ابدال الجملة عن جملة تصادق المفردين المسبوقين عنهما على شيء واحد مثل الجاعل
والباني الصادقين عليه نعم صرح بذلك قدس سره في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى انما نحن مستهزؤن والاظهر ان يجعل المباني جمع المبنى بمعنى
البناء فيكون البناء قوله هي اتينا نابيانا لكيفية البناء قوله شبه الاحكام اعلم ان ركن الشيء قد يطلق على الخارج عنه المتقوى هو به وذكر في
العزيزين في تفسير قوله تعالى الى ركن شديد اي عشيرة فتولى بركنه اي بمن يركن اليه ويتقوى به من جنده فيصح جعل الادلة اركان قصر الاحكام
اي الاحكام المشبهة بالقصر لكن توحيد الضمير في قول المصنف ره واحكمه بتاويل الاحكام بالمذكور او المشبه وقيل القصر مستعارة للادلة باعتبار اشتمال
الدليل على المدلول وتضمنه اياه كاشتمال القصر على ربه واضافة القصر الى الاحكام وجعل الادلة الاربعة اركان القصر وتذكير الضمير في احكمه على
ظواهرها وكان الحمل على احوال ما هو اقرب الى العلم الذي صنف فيه اعني موضوعه وهو الادلة بخلاف توجيه الشارح ره في الجميع اقول ذلك التوجيه غير
مفهوم من قصر الاحكام كما لا يخفى على انه لا يظهر القول باحكام القصر بالمحكمات التي هي اجزاء الكتاب مع جعل القصر عبارة عن الادلة الاربعة ولا يخفى
ان بناء القصر الاحكام يناسب ان يجعل محموداً عليه في كتب الاصول لان موضوعه الادلة والاحكام معاً على الراي الاصح عند المصنف ره ومجرد الادلة
من حيث استنباط الاحكام عنها وبناء عليها في راي واضافة اليه شائعة وباقي الجواب عن الشبهة يعلم من تقريرنا السابق قوله على الترتيب
الذي بنى الشارع الاحكام عليها ضمير عليها راجع الى الادلة والعائد الى الموصول محذوف اي عليه قوله ثم العمل بالقياس معطوف على
الكتاب بمعنى تقديم اعتبار مدلول الكتاب في العمل ثم تاخير اعتبار العمل بالقياس اذ لا تقديم لنفس الكتاب فيكون من قبيل علفتها تبناً
وماء بارداً اي وسقيتها والاظهر معنى ان يعطف على التقديم اذ لا تقديم للقياس على غيره ولهذه النكتة زاد لفظ العمل او للاشارة الى انه ليس موجب
القياس الاعتقاد كما في الباقي قوله ليس ترتيب الخ قيل المفهوم من تقرير السوال والجواب انه اذا تعارض دليلان تقدم في العمل
ما حكم بتقديمه مع انه اذا وقع التعارض بين الكتاب والسنة لا يترجح الاول من حيث انه كتاب بل يترجح ما وجد فيه جهات الترجيح بلا تفاوت
والجواب ان المراد انه اذا تساوى الجهات تقدم الكتاب على السنة يبقى ان العام المخصوص من الكتاب دون خبر الواحد على ما
سيأتي الا ان يقال بعض جنس الكتاب اي القطعي منه مقدم مطلقاً على الباقي قوله كذلك قصر الاحكام ينبغي ان يحمل على ان الاحكام المشبهة

بالقصر مشتملة على احكام مستنبطة من المحكم والنص والمتشابه والمجمل قوله ونص يريد به ما عدا المحكم من المفسر والظاهر وكذا يريد بالمجمل ما يتناول
المشكل والخفي قوله فيه المراد بالمنع ههنا معناه اللغوي لا المعنى الشرعي فيصح عطف الوصول على التفكر قوله او لتضمينا سبب الاندراج الاظهر ان
يقال او تنزيلا للمتعدي منزلة اللازم ثم تعديته بالحرف مثل قولهم يجرح في عراقيبها قوله وفي هذا الكلام نوع خزازة الخ وذلك ان النصوص
منقسمة بالنسبة الى المعاني التي ما ظهرت بها اظهارا تاما وهي معانيها الاولوية التي يلزمها الظهور التام والاستغناء عن التفكر والامتناع عن الخفاء فيها وهي
منافرة لنتائج الافكار التي يلزمها الخفاء والاحتياج الى التفكر وجواز الخطاء فيها وهي المعاني الثانية فكيف تكون اي وانت خبير بانه يجوز ان يقع الاجتهاد والافكار
مع الخطاء في المعاني الاولية التي ظهرت وسبق اللفظ لها والنص في الاصطلاح ما ظهر المراد منه وسيق الكلام له لا بانه نقول النص ههنا محمول على ما يتناول دونه
الى الظاهر ويمكن ان يقال في وجه الخزازة ان معاني النصوص من حيث انها مفهومة منها بجلية عليها ليست نتائج الافكار بل من حيث الاستخراج
بالانظار ولذا نقل عنه قدس سره في الحاشية ومقاصد النصوص ومعانيها ليست هي من نتائج الافكار الا من حيث هذا المفهوم على ما يشعر به العبارة
قوله او خطاء المفصول قيل لم يتعرض المصنف لذلك التوجيه واقتصر على الاول لانه انسب بالمرام ههنا من صرف خطاب النبي صلى الله عليه وسلم نحوه
كاشفا عن المجملات وانت خبير بان الخطاب بالمجملات معناه لم يكن مفصولا فلم يصلح ان يكون كاشفا عن المجملات فيكون الوجه الثاني ايضا مناسبا
قوله وههنا من عطف الخاص الخ يمكن ان يكون ضمير خطابا الى الله تعالى كالضمائر السابقة فانه قد بين المجمل بالكتاب ايضا فعلى هذا لا يكون في الكلام
انتشار الضمير لكن تاخير قوله صلى الله عليه وسلم تنافر بين الكلام والسجع وقيل لئلا يقع الفصل بين المعطوفين بالكلام الطويل وفيه ان ذلك جائز
لانهم قد عرفوا الاعتراض بان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لنكتة سوى دفع الايهام كالتنزيه في قوله تعالى ويجعلون لله
البنات سبحانه ولهم ما يشتهون قوله والنكتة اللطيفة الخ المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي كمال التاثير كما ان القنفيت اثر في الارض كذلك اثر
اللطيفة في القلب كمال القبول بغير ان ذلك المعنى لا يعتبر اعادة لاستخراج اللطائف قوله والكلام لا يخلو عن تعريض ما الخ انت خبير بان في كلام تعريضا
كالتصريح لا تعريضا حقيرا كما يتبادر من العبارة اللهم الا ان يجعل تنوين التعريض للتعظيم وكلمة ما زائدة لتاكيد التعريض العظيم لا يقال لم يعتبر المعرض به
وجود الزوائد والشنائع والمفاسد على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والتعظيم والتحمل وارادة التنقيح وما عطف عليها انما يستلزم وجود اصل
الزوائد وما عطف عليه لا وجوب لذا الشنائع ان هذه المعايب يكون كثيرا ما في مرتبة لا يلتفت اليها لحصول المقصود لانا نقول ليس الوجوب محمولا على العقلي وهو ظاهر
ولو لم يتحقق الوجوب العرفي اي الوجوب الاستحساني لكان تصنيف المصنف وارادته لما ذكرنا لغوا قوله في ذلك التنقيح الخ فيه اشارة الى ان الضمائر
التي قبل ذلك من ضمير تاسيسه وتقسيمه راجعة الى اصول فخر الاسلام كما يشهد به العطف على تبيين مراده عند من له ذوق وانما لم يجعل قدس سره ضمير تاسيسه و
تقسيمه راجعين الى التنقيح اليه تلويحا الى ان ما اخذ من المحصول واصول ابن الحاجب لا يحتاج الى تاسيس المصنف اياه على قواعد المعقول بخلاف ما
استنبط من اصول فخر الاسلام قوله لانه لا يلزم الخ لا يقال هذا لازم على راي الجمهور وان لم يلزم على مذهب البعض فيكفي في صحة التفسير لانا نقول
الملازم نظرا الى ذاته ومفهومه مقتضى الاعجاز عند الجميع ما ذكره الشارح قدس سره غاية الامر ان سبب الاعجاز في القرآن البلاغة عند الجمهور فلا ينافيه قوله
فباعتبار انه يشتمل الخ معناه فباعتبار انه يشترط في اعجاز كلام الله تعالى بالبلاغة كما هو المختار كونه ابلغ قوله فلهذا قال الخ قيل الوجه في ذلك
شبه الاعجاز بما فيه نفيس فيه شيء سطو والسحر بثبوت لطيف واثبت لكل منهما ما هو من خواص المشبه به والاولى ملازم للاول اعادة عروة واحدة وللثوب اهداب
متعددة وانت خبير بان ذلك خلاف الواقع فانه كثيرا ما لا نا بل الكوز عرى متعددة قوله كانه تقرب الخ وفيه بحث لان السحر بالمعنى السابق
متحقق حقيقة في كلامه فلا وجه لايراد كلمة كان والجواب بان المراد باللطف والدقة ما يحسب الحس الظاهري فان وجود السحر الحقيقي فيه او نقيضه ما سبق بيان
للمعنى المجازي الموجود في الكلام والمراد آخرا حقيقة السحر قال في الصحاح الاخذة بالضم رقية كالسحر قوله غير كاف بل غير مشعر وطالبا لان مقدار كل
سورة معجز قوله غير مشعر وطالان الخ فيه ان كلام المصنف ليس تفسيرا وتعريفا للاعجاز بل بيانا لوقوعه بهذا الطريق ولا شك انه اذا قيل هذا الامر

دافع بهذا الوجه دبواسطة هذه الامور فلا وجه لان يقال لبعض ما اعترض في وقوع ذلك لامر غير مشروط لكنه يصح ان يقال لبعض هذه الامور غير حاصل عنده وقوعه لا ان يقال المتبادر من هذا البيان السبب الاعجاز انه لا بد من جميع ما اعتبر في السبب **قوله** وعن الثاني الخ فيه مناقشة لانه يوجد للسحر ايضا حد من كون الكلام ملائما للطبع مقبولا عنده ويمكن ان يتصف الكلام بالاعجاز من وجوه متعددة نعم الاعجاز اقرب الى الواحدة باعتبار ان سببه البلاغة بخلاف سبب السحر فانه متعدد ره والايضا الاعجاز في كلام الخالق تعالى فقط **قوله** والمقدمة مسوقة ينبغي ان يتعرض للغاية فانها من جهات الوحدة ومستفادة من التعريف اللقبي المذكور ههنا كما يظهر من ملاحظته الا ان يقال افادتها لم يقصد المصدره ايضا **قوله** لان من حق الطالب الخ اي الاولى بحاله ذلك فان معرفة كل جزء على حدة متعذرا ومتعسرا كما بيّن في الحاشية الشريفية على شرح المختصر **قوله** لما من فوات الخ الا من محل خفاء اذ يجوز ان لا يكون الفات لبعض الكثرة بتلك الجهة بديهيا ايضا مر وهو ان حقيقة العلم اما المسائل او التصديقات بها والمط تحصيل المسائل بالوجود الظلي وتحصيل التصديقات بالوجود الاصلي وقد ذكروا ان الطالب فعل اختياري يتوقف على تصور المط بخصوصه والتصديق لفائدة ولا شك ان الطالبين اكتفوا بمجرد تصور المسائل تامل **قوله** مضبوطة بتعريفها اقوال قد جعل القوم جهة الوحدة مثل الموضوع والغاية والتعريف ماخوذ من احدها ولم يجعلوه من جهات الوحدة فلا يحسن المقابلة **قوله** امتياز في نفسه لا امتياز عند الطالب ايضا والا فلا وجه بجعله من المقدمة واعلم انه قد جعل قدس سره الامتياز بالموضوع ذاتيا نظرا الى ان المط في كل علم اثبات الاعراض الذاتيات لموضوعه اقول موضوع المسألة قد يكون موضوع الفن او نوعا وجزءه او عرضه او نوع عرضه فالعلم الذي لم يكن موضوع الفن موضوع مسائله اصلا لا تميز بالموضوع بحسب الذات والا فلا امتياز بالغاية ايضا يكون ذاتيا فان المقصود من المحمولات اشعار الغاية **قوله** فشلك جعل الخ ذكر قدس سره في شرح المختصر ان المراد بالضمير المعنى وبالمرجع اللفظ وانت خبير بان هذا على تقدير ان يجعل التعريف غير لفظي او يكون التعريفات اللفظية ايضا المفهومات دون اللفظ مع ان النظر العكس والا فلا حاجة الى ان يراد بالضمير المعنى دون اللفظ ثم انه ذكر في الحاشية الشريفية على شرح المختصر ان معناه لقبا علم ومعناه مضافا معلوم وفيه بحث لان المعنى اللقبي المسائل او التصديقات ومعنى الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره وهذا يصدق على العلم بالدليل نظرا الى العلم بالمدلول لا يقال هذا المفهوم اعني ما يبتني الخ معلوم فغاية الامر انه صادق على العلم ايضا والكلام ههنا بالنظر الى الاصطلاح ان حقيقة العلوم التصديقات لانا نقول اصول الفقه عنده ليس علما شخصيا بل من اعلام الجنس فالموضوع له في صورة اللقب والاضافة معلوم يمكن صدقه على العلم **قوله** وانه من الاضافي الخ ينبغي ان يعلم انه لم يرد ان المعنى اللقبي جزء للمعنى الاضافي فانه غير صحيح بل اراد ان الاول بسيط لا يدل جزء لفظه على جزئه بخلاف الاضافي فلذا قال بمنزلة لكنه خلاف المتعارف في استعمال البسيط والمركب **قوله** والى ان الفقه اعلم انه اخذ في التعريف اللقبي الذي ذكره المصنف ره نفس لفظ الفقه لكنه لا يلزم الا ذكره او تفسيره ثم الضمير في قوله فان قدم تفسيره عبارة عن لفظ **قوله** امكن ذكره في اللقبي اي على الوجه المتعارف في التعريفات والا فقد يذكر في التعريف لفظ ثم تفسير بعد **قوله** والا احتج اعترض عليه بانه اذا ذكر تفسيره في اللقبي لم يحتج الى ذكره ثانيا في الاضافي لسبق العلم به كما انه لا احتياج الى التكرار فيما اذا قدم التعريف الاضافي واجيب بان التعريفات اللفظية والالفاظ الموردة فيها لا يزيد الدلالة على ان هذا اللفظ بتمامه معناه هذا بتمامه فاذا ذكر معنى اصول الفقه لقبا لم يعلم ان معنى لفظ الفقه الذي من اجزائه اي جزء من هذا المعنى اقول فيه بحث لانه يجوز ان يذكر لفظ الفقه في التعريف اللقبي ثم تفسيره عقيبه مقرونا بكلمة اي المفسرة فلا حاجة الى تكرار تفسيره **قوله** ولما كان اصول الفقه فيه اشعار بان ما هو جمع عند قصد المعنى الاضافي ومفرد عند قصد اللقبي لفظ واحد وليس كذلك فان المفرد تمام هذا اللفظ والجمع جزء منه ففي العبارة تسامح والاولى ان يقال المحدود عند قصد الاضافي مركب من الاصول والاضافة والمضاف اليه فيناسب التانيث وقيل الجمعية في عبارة الشرح محمولة على هذا وفيه بعد جدا **قوله** واللقب علم الخ هكذا فسر المحقق الرضي وفرق بينه وبين الكنية بان اللقب يمدح الملقب به او يذم بمعنى ذلك اللفظ بخلاف الكنية فانها تعظيم لا بمعناها بل لعدم التصريح بالاسم فان بعض النفوس يانف من ان يخاطب بالاسم فعلى هذا مثل ابو الخير كنية ولقب باعتبارين المشهور بين ان العلم ثلثة اقسام لانه اما ان يصدر بلفظ الاب او الام اولا الاول كنية والثاني اما ان يشعر بمدح او ذم فلقب والا فاسم

قوله الی تعریف المضاف بحسب المادة والصورة وهی ہیئتہ جمع الاصول وحقیقۃ ہذہ الہیئۃ مبینۃ فی علم النحو فمعناہا بینۃ فی الکتاب قوله لان
تعریف المرکب الخ ای من حیث انہ مرکب فانہ یفید فی معرفۃ المرکب لا ضافی من معرفۃ کل من جزئیہ من حیث یصح اضافۃ احدہما الی الآخر وذلک
بمعرفۃ مدلولیہما من غیر توقف علی انہ ثلاثی او رباعی الی غیر ذلک کتفصیل المقام فی حواشی شرح المختصر قوله للعلم بان الخ یعنی معنی الاضافۃ معلوم
فی اللغۃ ولم یطرء فی الاصطلاح واشتہر ذلک بین العامۃ والخاصۃ بخلاف معنی المضافین فانہ وقع فیہما النقل والاشتباہ فاندفع ما قیل من ان معنی
الاضافۃ ایضا خفی بل اخفی لانہم القوم اختلفوا انقال بعضہم اضافۃ مشتقۃ المشتق وما فی معناہ یفید ذلک الاختصاص وقال بعضہم المفید لذلک اضافۃ
اسم المعنی فقیل المراد باسم المعنی العرض وقیل ما یقابل اسم الذات کرجل لانا نقول کلہم متفقون علی ان اضافۃ المشتق وما فی معناہ مفیدۃ لذلک
الاختصاص اما حقیقیا او اضافیا کما فی الدلیل المشترک بین المسلکین قوله فالاصول جمع اصل قدم تعریف المضاف لانہ مقدم ذکرا لکن
بعض المحققین ذہب الی انہ اذا احتاج المضاف الی تغییر او تعیین کان المضاف الیہ اولی بالتقدیم قوله النقل خلاف الاصل فیہ ان النقل وان
کان خلاف الاصل لکن المعتبر عند اہل الاصطلاح ہو المعنی الاصطلاحیۃ فحمل اللفظ علیہا ہو الاولی فکانہ اراد قدس سرہ لم نقل ہل المعنی اللغوی الی
معنی آخر اصلا لکون النقل خلاف الاصل فلا ضرورۃ الیہ لوجود المعنی الاصطلاحی غیر مسلم وآنت خبیر بانہ خلاف المتبادر من العبارۃ حیث ذکر نقل اصل فی
العرف الی معانی اخر علی الاطلاق بلا تقیید بزعم احد قوله لان الابتناء لا یکفی ان محصل الاستدلال ان الابتناء یشمل العقلی کما یشمل الحسی وباضافتہ الی
الفقہ یتعین الاول ولا معنی لبناء العلم ابتناء عقلیا الا الادلۃ ولا یتم بالمقدمۃ الاخیرۃ فقط لا دلم العلم بالسابق انہ یصح ارادۃ الابتناء العقلی ہہنا من الاصول ولا یبنا
اثبات تلک الصحۃ فلذا اعرض المصنف لذلک قوله ولا معنی لیستند ای ذلک معناہ بحسب ما یتبادر فی العرف فلا یتوجہ البحث بان العلم یستند الی اشیاء آخر
کالاجتہاد والترجیح وغیرہما بالجملۃ اذا لم یتبین یجوز ان حذف مضاف واحد فالاضافۃ علی بحث الترجیح والاجتہاد وباعتبار اتحادہا بالدلیل کما ان بیان الحاجۃ و
الموضوع جعلا من المقدمۃ باعتبار قید البصیرۃ فی الشروع مثلا اما حمل اصول الفقہ علی ہذا الفن باعتبار اشتمالہ علی الادلۃ بالمعنی الاصول وکذا المبادی
مستندۃ لنفس العلم لکن بالواسطۃ لا بالذات قوله والحق ان ترتب الخ الظاہر من تقریر المصنف ان الابتناء منحصر فی الحسی والعقلی وان
ترتب الحکم علی دلیلہ تفسیر للعقلی فورد الاشکال بخروج بعض الاقسام عن التقسیم فالوجہ ان یجعل تفسیر الابتناء العقلی ہو الذی ہو فی اصول الفقہ
فان المقصود دفع ان یتوہم انہ یصح اجزاء الحقیقۃ اللغویۃ فی ہذا القول فان الابتناء لا یکون الا حسیا وہو لا یتحقق فی اصول الفقہ فذکر
ان الابتناء کما یشمل الحسی یشمل العقلی الذی فی اصول الفقہ فاندفع الاشکال فالکلام محمول علی خلاف ظاہرہ کما مر فی تفسیر الاعجاز وما
ذکرہ الشارح من قولہ انما ہو مثال الخ قریب من ہذا لکن لا یلائمہ ملائمۃ شدیدۃ ما سیجیئ من الاعتراض بان ابتناء الفکر علی المادۃ خارج عن ہذا التقسیم
قوله اعتبار المجاز الخ یعنی اعتبار المعنی المجازی علی المعنی الحقیقی سیجیئ من ان اطلاق الحقیقۃ والمجاز علی المعنی الحقیقی والمجازی شائع فلا یرد ان اللفظ محسوس والحقیقۃ و
المجاز من اقسامہ واما الجواب لانہ یعتبر مع لفظ الحقیقۃ والمجاز وصف عقلی من الاستعمال فلیس بشئ فانہ یعتبر مع لفظ المشتق والمشتق منہ
ایضا وصف المناسبۃ فی المعنی قوله المعلولات المراد بہا غیر علل الشرعیۃ واحکامہا وغیر العلل والمعلولات الخارجیۃ التی یحکم العقل بابتنائہا بمجرد
الحس قوله والافعال یشبہ ان یحمل علی الافعال المعنویۃ والمعانی المصدریۃ فان الاولی متفرعۃ عن الثانیۃ باعتبار ترکیبہا منہا فلا یرد ان ابتناء
المشتق حسی اذا المراد منہ ابتناء اللفظ المحسوس قوله الماہیۃ اما ان الخ اقول فیہ ان المتبادر من ذلک التقریر ان تعریف الماہیۃ الثابتۃ
فی الذہن بحسب نفس الامر کماہیۃ الامکان تعریف حقیقی لانہا ماہیۃ حقیقۃ ولیس کذلک فان الماہیۃ الحقیقیۃ ما یکون ثابتۃ فی الخارج
فقط فانہم جعلوا تعریف الادراکات العلمیۃ تعریفا غیر حقیقی علی ما فہم من بیان الحاجۃ الی المنطق فی حاشیۃ المطالع والتوسل
المتوجہ فی بعض الامر علی الوجود الخارجی نظرا الی انہ الکامل یرد علیہ انہ لا یسمی مثل ماہیۃ الامکان ماہیۃ اعتباریۃ ثابتۃ بحسب
اعتبار العقل والجواب ان المراد بالوجود الخارجی فی نفسہ لا لغیرہ والجواب عن ذلک انہ قد ذکر بعض المحققین ان وجود الکلی فی الخارج عبارۃ

عن وجوده في ضمن فرد كوجود الانسان فان وجوده وجود الحيوان وجميع الذاتيات والعرضيات والتشخص موجود بوجود واحد هو وجود زيد والمعنى
ليس كذلك لان نفسه لزيد تأمل سيأتي امر آخر هو ان وجود الماهية باعتبار وجود الفرد فقط على ما هو رأي المحققين فيلزم ان يكون ماهية الاعمى
والسناخات حقيقة لوجود فردها كماهية الانسان قوله فوضع بازائها الا يخفى ان وضع الاسم ليس بشرط في كون الماهية اعتبارية قوله
كالاصل الموضوع آه اي الاصل موضوع بازاء المجموع على انه مركب مزجي لا تقييدي الا ترى الى قوله قدس سره فوضع بازائها المجموع اسما ويدل
عليه قول المفسر كما اذا ركبنا شيئا من امور سمي اجزاؤه الخ هذا هو الظاهر من العبارة لكنه يمكن ان يقال المناسب ان وصف الاعتبار خارج عن حقيقة
الاصل قوله والتمثيل المركب فيه رفع لتوهم اختصاص المثل بهذا المثال وجه التوهم انه سبق التمثيل للتعريف الحقيقي بتعريف الماهيات الحقيقة و
ذلك خاص به مع ان التمثيل على نوعين الاول بالجزئي وهذا في عدم الاختصاص بالمثال اظهر والثاني التمثيل بالكلي على وجه الاجمال ثم التمثيل
بالجزئي اليقيني كما في هذا المقام فذلك في الاختصاص اظهر فلذلك احتاج قدس سره الى التعرض لدفع التوهم بمنع الاستلزام اولا ثم بتسليم الاختصاص ثانيا
قوله اما ان يكون لها ماهية الخ انت خبير بان وجود التعريف الحقيقي لا يتوقف على وضع الاسم وكون المسمى ماهية حقيقية واحتمال ان يكون المتعقل
عن تلك الحقيقة او لتصحيح الكلام تخصيصه بتعريف مفهومات الاسماء واعتبار الاستخدام بان يرجع ضمير له الى الاسم الموضوع قوله فتعريف الماهية
الحقيقية الخ المسمى الاسم اما متعلق بالتعريف فيتناول ما اذا كان الحقيقة عين المسمى بلا خفاء او متعلق بالماهية وح ليعتبر المغايرة الاعتبارية بينهما
قوله والتعريف مفهوم الاسم اي تعريف هذا المفهوم من حيث انه كذلك اسمي وقيد الحيثية مستفاد من المقام والمقابلة فلا يرد انه قد يكون مفهوم
الاسم معلوم الوجود فيكون حقيقيا كما سيأتي واما تعريف المعدوم الذي زعم صاحب التعريف انه موجود من حيث انه موجود فتعريف حقيقي على زعمه وخارج
عن القسمين في الواقع نعم بقي تعريف المعدومات التي لا اسم لها فانه ليس تعريف الماهية الحقيقية فلا يكون تعريفا حقيقيا ولا اسميا لانه اشترط فيه وضع
الاسم وان لا يكون بملاحظة الوجود لكن هذا القسم غير متعدية لنكتة واعلم انه قال قدس سره في حواشيه على شرح المختصر التعريف اللفظي عند المحققين
هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بمرادف او لازم او ذاتي فالظاهر انه مع التعريف الاسمي المذكور ههنا مترادفان
عنده فاعترض عليه السيد ان التعريف الاسمي تصوير وتفصيله ما وضع الاسم بازائه واللفظي بيان ان اللفظ موضوع بازاء هذه الصورة المعلومة فماله
الى التصديق لا التصوير اقول كان الشارح رح نظرا الى ان التصوير لازم في اللفظي ايضا فان الموضوع له معلوم اجمالا بوجه ثم يعلم بوجه آخر
فان مدلول لفظ الغضنفر من حيث انه مدلول ذلك معلوم ثم يعلم من حيث انه مدلول الاسد وكذا التصديق بوضع اللفظ لازم فيما قد يعد
اسميا غير لفظي فانه يحصل بعد التعريف انه موضوع بازاء هذا المعلوم المفصل وهذا التصديق مقصود ايضا فان الاسمي بيان مدلول الاسم من حيث هو كذلك و
مما يؤيد ما ذكرنا ان صاحب المحاكمات ذكر ان تعريف الادراك لفظي وفيه التنبيه والتصوير وقال السيد في حاشية شرح المختصر الحد ومعنى العقار من حيث
انه مسماه والحد هو ذلك من حيث هو مسمى بالحد بالخمر ثم كلامهم يحتمل بان يكون التعريف اللفظي الغير الاسمي تعريف اللفظ او تعريفا للمعنى الا ترى انهم
ذكروا ان التعريف اللفظي يجري في الفعل والحرف ايضا بخلاف سائر التعريفات فالمناسب هو الاحتمال الاول لان معنى الفعل والحرف غير مستقل
بالمفهومية وقد اشترط جماعة الاطراد في التعريف اللفظي وجوزها كفة اخرى اعمية المعرف او اخصيته وهذا الاختلاف يؤيد الاحتمال الثاني قوله الا
ان التحقيق الخ وجه الاستدراك ان العدول عن الظاهر بان يراد ان تعريف الماهيات الحقيقية من التعريف الحقيقي في الاكثر لا على الاطراد
وان كان لتصحيح الكلام لكنه ليس محتاجا اليه قطعا وليس بتحقيق بل التحقيق انه يعتبر قيد الحيثية ولا باس بحذفها لان ذلك الحذف شائع ويمكن
ان يقال في وجه الاستدراك ان العدول امر سهل لا يرد على المفسر من شيء بل بواسطة عدم التحقيق قوله لانه جواب عن ما التي لطلب
الحقيقة وفيه ان التعريف الحقيقي لا الحد الحقيقي فكأنه اراد بالتعريف ههنا الحد قوله وهذا التعريف اي الحد الاسمي قد يكون نفس الحقيقة بان
يكون المتعقل نفس الحقيقة مع شرط ان يذكر في التعريف تمام الذاتيات فالباء في قوله بان يكون الخ ليست للسببية التامة قوله ولهذا

اى الجواز كون المعرف الاسمى عين الحقيقة المعلمة صرحوا باتحاد التعريف الحقيقى الاسمى اى الحد الحقيقى والاسمى فانا نعلم بالوجود انما يتحقق اذا كان
المعرف الحقيقى الاسمى عين الحقيقة والا فيكون العلم جهلا **قوله** وبعد العلم لوجوده الخ هذا لا يطرد فى كل اسمى على رأى الشرح فان التعريف اللفظى
المشهور لا يصلح لان يصير حقيقيا قطعا **قوله** اما الطرد فهو صدق انت خبير بان صدق المحدود ليس صفة للتعريف والطرد صفته فينبغى ان يفسر الطرد
باستلزام الحد للمحدود كما هو المشهور اللهم الا ان يراد كون التعريف بحيثية مستلزم لهذا الصدق فيكون تفسير الطرد بلازمه الا ترى ان الانعكاس
مفسر باستلزام المحدود للحد وهذا ليس صفة للحد بحسب الظاهر فينبغى ان يأول بان الانعكاس كون الحد بحيث يستلزم محدوده اياه **قوله** وهو
معنى قولهم الخ ينبغى ان يعلم ان الضمير ليس راجعا الى الصدق المذكور لان كون هذه الشرطية المذكورة بمعنى الاطراد ليس ابعد من كون الصدق
معناه حتى يكون المناسب ح ان يقال هذه الشرطية بمعنى الصدق بحسب المآل بل هو راجع الى الشرطية الاولى اى كلما صدق عليه الحد
وانما قال كذلك لان الوجدان اعم من الصداق المقصود فى هذا المقام **قوله** وبالاطراد الخ اعلم ان الاطراد لغة رديئة فى الطرد بمعنى الابعاد لكنه شاع
مجيئه بمعنى استقامة الامر فالمناسبة بين المعنى الاصطلاحى واللغوى على الاول ظاهرة وعلى الثانى بيانها ان الحد لعدم منعه لا يخلو عن خلل و
نقصان لا يقال الطرد والمنع متلازمان بلا سببية لاحدهما لانا نقول معنى الطرد والاستلزام المذكور وذلك مستلزم للمنع فان العقل يعتبر الاستلزام
سابقا على المنع فلذا جعل سببا له **قوله** يجب تشابه المعرف واعترض عليه السيد الشريف ره بان الموجبة الكلية تنعكس نفسها فى صورة مساواة
الموضوع للمحمول لصدق التعريف عليه اعنى تبديل كل طرف بالآخر بقاء الصدق والكيف بحالهما وانما حكموا بان عكسها الجزئية لاطرادها دون الكلية
والجواب ان القضية الكلية ليست عكسا بحسب اصطلاح المنطق فان العكس المصطلح ما يكون لازما بحسب المادة على ما هو المصرح به فى شرح المطالع و
شرح الطوالع الاصفهانى فى بحث الاضافة والمفهوم من شرح المختصر العضدى فى بحث العكس فى شرائط الشكل الثانى ولو سلم فلا ينبغى ان يقع
لبيان المساواة فى التعريف شرط الاطراد اى صدق القضية الكلية المذكورة اعنى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وشرط الانعكاس
تلك القضية بمعنى كلما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد مع ان الانعكاس متناول للجزئية مطلقا ولهذه القضية على تقدير المساواة **قوله** عكس
لاثبات نفى الظاهر ان يعتبر فى الطرد اثبات لنسبة وفى العكس نفى هذه النسبة لكنه اراد قدس سره منهما بيان ان اطراف القضية الحاصلة بالطرد
محصلة واطراف القضية الحاصلة بالعكس معدولة **قوله** وهذا الاصل الخ قيل الغرض من كونه اصيلا نفى كونه لفظيا لا كونه حقيقيا والجواب ان المحقق
اشترط فى شرح المختصر المساواة فى اللفظى ايضا مع ان المصنف رحمه الله قسم التعريف ههنا الى حقيقى واسمى بلا تعرض لقسم آخر فارادة هذا المعنى
من تلك العبارة بعيدة جدا وايضا تفسير المصنف رحمه الله للاصل ظاهر فى انه لفظى فكيف يقال انه لا شك فى انه غيره **قوله** الاول منع
اشتراط الطرد يعنى يفهم من كلام المصنف رحمه الله ذلك الاشتراط على الاطلاق من غير تقييد على زعم الامام او غيره والتقييد خلاف العبارة
وذلك المفهوم سواء اندفع الاعتراض عن الامام او لا فلا يرد ان الامام اعترض على الشيخ وغيره بعد اطراد التعريف فلا يتأتى هذا
المنع من قبله نقول اعتراض الامام على زعم صاحب التعريف فانه لم يقل باكتساب التصورات بالتعريف **قوله** الثانى منع عدم صدق الخ
هذا اعتراض على قول المورد من ان تعريف الاصل لا يطرد والاطراد صدق المحدود على جميع افراد الحد كما سبق وصرح به آخرا من
ان المحدود لا يصدق على هذه الاشياء فالمراد من ان الاصل لا يطلق عليها لا يصدق عليها لكن الظاهر ان الاطلاق فى عبارة المصنف على معناه
الظاهر فالوجه فى اعتراض الترديد بان يقال ان اريد بالاطلاق ظاهره فنمنع استلزام عدم الاطلاق لعدم الصدق وان اريد بالاطلاق الصدق
فنمنع عدمه فى الصور المذكورة وانما كان الوجه الترديد لان منع المقدمة المستدل عليها غير موجه اللهم الا ان يحمل المنع بمعنى الابطال لا
بمعنى طلب الدليل **قوله** كيف والفعل الخ فاذا كان الفعل اى الايجاد مترتبا على الفاعل مبنيا عليه فالمفعول بالطريق الاولى سيما
اذا اخذ بوصف المفعولية وتلك الحيثية مع انه يحتمل ان يراد بالفعل المفعول اذ كثيرا ما يطلق عليه وايضا قال المصنف رحمه الله ان الاول

لاطلاق على الفاعل من غير تقييد بالنسبة الى امر ما قوله ولا معنى للابتناء هذا متفرع عما سبق من ان الحق ان ما ذكره المصنف ليس تفسير الابتناء العقلي بل هو مثال انما ذكره ههنا لتاييد المنع لعدم صدق الاصل على الفاعل قوله الرابع انا اذا قلنا الخ فان قيل هذا اعتراض غير واقع في محله لانه انما اعتراض على تعريف المصنف للاصل بناء على تفسير الابتناء العقلي بترتب الحكم على دليله وعلى حصر الابتناء في القسمين مع انه اعترض قدس سره بامثال ذلك المثال على تفسير الابتناء العقلي فلا وجه التخصيص قلنا هذا الاعتراض على التعريف المختار للاصل لكن على طريق المعارضة مع المصنف فهل ما ذكره المصنف على تعريف الامام ههنا او اجيب بوجه آخر ان منشاء الاعتراض ما يفهم من سوق كلام المصنف ههنا من ان الاصل يتناول المادة فالمناسب ايراده عقيبه ولما اعترف المصنف بهذا المثال خصص بالتصريح به الزاما له وانت خبير بان قوله قدس سره ولا شك ان الامور مادة للفكر واصل له يابى عن هذا الجواب كما لا يخفى واعلم انه ذكر قدس سره في شرح الرسالة وقد يقال المادة لما يحل فيه شئ كالموضوع للعرض والصورة للهيئة وفصل يكون في قابل واحد بالذات وبالتركيب كالعرض للموضوع نص عليه الشيخ في الشفا فان جعلناه الفكر عبارة عن الترتيب المتعلق بالامور المعلومة على ان الترتيب مصدر بمعنى للمفعول فالامور مادة باعتبار انها واحدة بالتركيب قابل للهيئة المخصوصة الى ههنا كلامه قدس سره فعلى هذا المسامحة في هذا المقام نظيرا الى جعل الامور مادة للفكر بمعنى الترتيب لكن جعل قدس سره المادة في هذا الكتاب الداخل تامل قوله معرفة النفس ما لها وعليها لا يقال لا يصدق على ادراك الصبي فانه ليس اهلا للثواب والعقاب لانا نقول سيجي انه اهل للثواب فيصح اسلامه وان كفره معتبر في احكام الآخرة مع ان ضمير لها وعليها بحسب النفس ولهذا يصدق التعريف على معرفة الاحكام المخصوصة بالنساء قوله وان اريد بالنفس الخ يعني بها الروح الانساني الحال في البدن كما هو مذهب جمهور المتكلمين فلا يرد انهم لا يقولون بالنفس الناطقة المجردة قوله لان اكثر الاحكام انت خبير بان الدليل لا يقتضي الا ان يراد بضمير ما لها وعليها بالنفس العبد فان المعرفة للنفس قطعا الا ان يقال الاستخدام خلاف الظاهر قال المصنف المعرفة ادراك الجزئيات اقول فعلى هذا يلزم ان يكون معرفة الاحكام المتعلقة بافعال الاشخاص فقها مثل معرفة ان صلوة زيد مثلا واجبة تامل ثم اشكال فانه لو اريد بالدليل مصطلح الاصول يدخل التقليد فان قول المجتهد دليل له ولو اريد الاصول الاربعة يخرج المسائل الكلامية التي دليل العقل فقط اللهم الا ان يراد بالدليل ما يقابل التقليد او يقال كل مسئلة شرعية لها دليل من الادلة الاربعة قوله مما لا دلالة عليه قيل عدم الدلالة معنى عن عدم الاصطلاح اذ الاصطلاح مستلزم لها في الجملة ويمكن ان يقال يحتمل ان يكون الاصطلاح غير ظاهر ولا قرينة عليه فلا دلالة ففي الكلام مبالغة لا يقال يكفي ان يكون القرينة شهرة ان الفقه من العلوم الاستدلالية كما يكفي في تقييد الضرر والنفع الاخروي شهرة امراه انه من العلوم الدينية لانا نقول فرق بين الشهرتين فانه شاع اطلاق الفقه على العلم بالمسائل المخصوصة على وجه التقليد بخلاف اطلاقه على غير الذي لقي ان نفي الاصطلاح غير صحيح فان الامام الراغب ذكر في الذريعة ان المعرفة ادراك الشئ بتفكر وتدبر فهو اخص من العلم فعلى هذا لا يصح استعمالها في البديهيات كما انه لا يصح في بعض الاصطلاحات استعمالها في ادراك الكلي والجواب انه لا دلالة فيه على انه مصطلح الفقهاء والمتكلمين او الصوفية واصطلاح غيرهم لا يفيد نعم لكن لا يبقى ح كلام الشرح خاليا عن الخلل فان نفي الاصطلاح على الاطلاق قوله والاقسام اثنا عشر الظاهر ان المراد اقسام ما ياتي به المكلف فيكون ما ياتي به مقابلهما صادقا عليها لكن الاقسام الفرض والواجب واخواته وشئ منها ليس مما يصدق عليه ما ياتي به لانه عبارة عن الحاصل بالمصدر كما سيجي اللهم الا ان يراد باقسام ما ياتي الاقسام المتعلقة به لا بمعنى كونها جزئيات قوله المصنف فان اريد بهما الثواب الظاهر ان الجزاء قوله فاعلم ان ياتي الخ ولا ارتباط بينهما اللهم الا ان يجعل الجزاء قوله ففعل الواجب الخ و قوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وان كان فعله اولى لا يخفى ان لفظ اولى ليس مستعملا ههنا في معناه الظاهر والا فيلزم ان يكون الترك جائزا والفعل راجحا مطلقا فلا يتناول الواجب بل اريد به مجرد الراجح في الجملة قوله جعل المكروه تنزيها الاولى تركه ههنا لانه بالاتفاق مما تركه اولى بدون المنع عن الفعل والعقاب على فعله

نائية الامر انه يبين في زمانها الى الحل اقرب **قوله** لا يصح تسميته راسا هذا هو المشهور لكن صاحب النهاية قال هذه الرواية عن ابي حنيفة
نادرة قال ابو يوسف سألته اذا قلت اكره فما تريد قال اردت التحريم **قوله** كحرمان الشفاعة يعني حرمان شفاعته لغيره من المذنبين
فلا يرد ان من ارتكب الكبيرة اشد استحقاقا مع انه لا يحرم عن الشفاعة فكيف يحرم عنها من دونه ولا احتياج الى ان يجاب بان المراد حرمان
الشفاعة في نيل الثواب الذي كان ينال لو ترك هذا المكروه لا مطلق الشفاعة **قوله** بهذا المعنى لا يقال الاشياء
لا تسمى مفان الزكوة واجبة بمعنى العرض لانا نقول المستعمل فيه المعنى الاعم لكنه واقع على العرض **قوله** والمراد بالمندوب الخ
فيه انهم قسموا السنة الى السنة الهدى وغيرها وذكروا ان ترك سنة الهدى مما يوجب الاساءة لورود الآثار الدالة على الوعيد
الشديد في تركها والبعض جوز القتال مع اهل بلدة تركوا سنة الاذان فلما لا يدخل المندوب الذي ليس فيه منع عن الترك والجواب
ان الاساءة دون عذاب النار فهذا نظير المكروه تنزيها او تحريما فان فعله يوجب اثما دون النار فلا يدخل في الحرام فكذا السنة لا يدخل في
الواجب والآثار محمولة على التشديد والقتال لكون سنة الاذان من اعلام الدين تامل **قوله** بخلاف اطلاق الامر فانه وان وقع في الحيلة
كما في الوجه الخامس لكنه غير شائع واما العكس فلم يقع اصلا عند محمد رحـ في المشهور عن ابي حنيفة رحـ ولذا لم يتعرض له مع انه المناسب
لاطلاق الواجب على العرض **قوله** من صفات فعل المكلف المراد بالفعل ههنا ما يقابل الترك بحيث يتناول الكف والايقاع معا **قوله**
لكان ترك الحرام يمكن ان يراد بفعل الواجب ما يظهر منه اثر في الخارج فيقابل الترك لكنه يشكل بالصوم **قوله** اذا قال الواجب الخ
لما ذكر في كتب القوم من ان الواجب ما يثاب على فعله تفسير للواجب الحقيقي الذي هو صفة لفعل المكلف لا يقال موضوع الفقه
افعال المكلفين على ما اشتهر بحيث لا مجال للانكار لانا نقول اذا كان عدم الواجب سببا لاستحقاق العقاب فهذا الحكم لا يناسب ان
يجعل الا من الفقه فالمراد بالفعل ما يتناول مثل هذا العدم مثل عدم فعل الواجب مما يعاقب عليه لان من لم يصل الصلوة تكاسلا
من غير ميل اليها يستحق العقاب فيكون حراما والا لا احتيج الى قسم آخر فالمناسب بين الحرام والواجب يقتضي ان يدخل في الآخر
الغير ترك الحرام فبالضرورة يعتبر يتناول الواجب للعدم وفيه ان ترك شيء قصدا فعل يستحق الثواب وللعقاب سواء كان لنفسه مرغوبا اليه او لا
وترك الواجب قصدا يستحق العقاب فيكون حراما بخلاف تركه سهوا كذا ترك الحرام بلا ميل لكن مع القدرة قصدا لا اسقاطا يستحق الثواب
لانه فعل فلا يلزم تناول الواجب لعدم الحرام على الاطلاق فعلى هذا لا يتم القيم ما سيأتي من ان ترك الحرام انما يكون كفا اي فعلا يثاب عليه
اذا كان تركه مقارنا لميلان النفس واعلم انه يمكن ان يراد نظرا الى اول كلامه المعرف بالواجب ذاته تعرضا لما يأتي به المكلف فيفسر الواجب بما يستحق
فعله الثواب وتركه العقاب كما هو المشهور فالاقسام ستة **قوله** عدم منع الفعل والترك قيل انما اعتبر عدم منع الفعل مع انه غير محتاج اليه
في مقابلة الواجب لانه لا يطلق الجائز على الحرام اصلا كما لعقده بخروج الحرام عن القسمين معا بمجرد ما لا منع من تركه صادق عليه وفيه
بحث لان ترك الحرام داخل في الجواب على ما ذكره المعرف فلا يكفي في مقابلته عدم المنع من الترك لان الفعل فيه ممنوع كما ان الترك في فعل
الواجب ممنوع فكل من القيدين في مقابلة قسم لكن الظاهر هذا في قوله قدس سره وفي الخامس عدم منع الفعل اشكال لان المعهود جعل ترك
الواجب داخلا في الحرام ولا منع فيه عن الفعل فيكون جائزا وليس كذلك بالاتفاق لا يقال الترك فعل لانه كف لانا نقول بناء الكلام
على ان الترك بمعنى العدم والا فلا يصير الاقسام اثني عشر تامل **قوله** ليس المراد معرفة المسائل الخ اعترض عليها بالنسبة الى الفقه عبارة عن
موضوعات مسائله وهذا التعريف يتناول للكلام ايضا لان موضوعات مسائله عبارة عن ذاته تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم وغيرهما ولا معنى لجعل امثال
ذلك مما لها وعليها بالمعنى الاول والآخرين من الوجوه الخمسة والجواب ان موضوعات مسائل الفقه مما لها وعليها الا من حيث الفعل
بل بمعنى ان ايقاعها في الخارج او تركها فيه مما يجوز او يحرم او سبب للنفع والضرر في الآخرة فكذا موضوعات مسائل الكلام لدركها وجودها

(٢٦)

العقلي من هذا القبيل بلا فرق فان دوام التوجه الى الحق تعرد صفاته والنبي صلى الله عليه وسلم ما تياب عليه وليقصد ارباب الرياضة الآ اليه اى ان تصور الحقائق على وجهها مقصود في العلوم وكمال للنفس ابد الآباد وادراكها على وجهها على خلاف ذلك نعم يلزم ان يرتكب خلاف الظ نظرا الى علم الكلام فانه لا يبحث فيه عن احوال موضوعاته من حيث انها افراد لما لها وعليها فان المبحوث عنه فيه الاحوال الخارجية قال المص ره وان اردت بالفقه هذا المصطلح الخ اقول فيه بحث لان مسئلة ان النية واجبة من الفقه والنية من افعال القلب كاعتقاديات علم الكلام ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالعمل نفسه وما يتعلق به ويكون المقصود الاصلي منه صحة العمل فافهم قوله مع ان اطلاق اللفظ الخ لو قيد بعدم صلاحية البعض لكان احسن فانه لا يراد عليه ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني التي يصلح كل منها مستحسن ليذهب نفس السامع كل مذهب ممكن قوله بكيفية عمل انما قال كذلك ولم يقل بالعمل لان العلم طرفا الحكم بمعنى النسبة التامة وهما المحكوم عليه والمحكوم به اي صفة من الوجوب وغيره قوله وخرج العلم بغير الاحكام الخ الظاهر من هذا التقرير والمفهوم من صريح كلام المص ان التصور مطلقا خرج عن ذلك التعريف بهذا القيد لاجل انه متعلق بالذات او الصفات دون الحكم وفيه ان الحكم بمعنى النسبة التامة قد يتعلق به التصور ايضا كما في صورة الشك ويمكن ان يقال المتبادر من العلم بالحكم التصديق فقط قوله او من الوضع انت خبير بانه لا يعلم بهذه القضية اعني الفاعل مرفوع بالحس غاية الامر ان الطرفين مفهوما اصطلاحيان نعم كون الفاعل واجب الرفع مما يعلم بالوضع ويمكن ان يحمل الحكم الماخوذ من الوضع على ذلك قوله والرسول صلى الله عليه وسلم فيه بحث لانه يجوز الاجتهاد له فقد يقع له علم ببعض الاحكام عن الادلة قوله يطلق في العرف بل في اصطلاح المنطق ايضا قوله وفوائد القيود الخ فان قيل الاصح حمل الشرعية على ما لا يمكن اخذها الا من الشرع لانه يؤول المعنى الى تفسير المص الغير المرضي عنده قدس سره فالمراد بها ما يرد الشرع به فيرد عليه العلم بالاحكام التي في مثل قوله تع والله خلقكم وما تعملون فان الحكم فيه ورد في الشرع وتعلق بالعمل وهو ظ بل بكيفية العمل ايضا فان الحكم بمخلوقية العمل له تعالى قلنا المراد بالعملية ما يقصد منه العمل دون الاعتقاد ويتعلق بكيفية العمل من الاحكام والعملية على مسائل الفقه ويؤيده تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية قوله فاحتاج الى التكلف الخ اما التكلف فاعتبار قيود الحكم في متعلقه دون نفسه وحمل الشرعية على ما يتوقف على الشرع مع ان الظ ان يفسر بما ورد في الشرع وحمل الفعل في تعريف الحكم المصطلح على ما يعم فعل القلب والجوارح والعمل في تعريف الفقه على عمل الجوارح فقط مع ظهور ترادفهما واما التعسف فهو لزوم الدور على تقدير ان يجعل لوجوب الايمان شرعيا موقوفا على الشرع الا ان يقال بتجويز درك الوجوب في بعض الاحكام بالعقل دون الشرع وذلك بعيد اذ لا وجوب الا بالشرع وكذا ارتكاب التاويل في جعل الفقه العلم بالخطاب وكان المراد به ما خوطب به وان لم يصر خوطبه ولا يلائمه الظ ما سياتي انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ قوله بالشرع ما يتوقف الخ الموافق لكلام المص ره ان يقول خطابه بما يتوقف الا انه نظر الى ان وصف الحكم بالشرعي النفسي بتفسير المص وصف بحال المتعلق قوله ولا يدرك لولاه قيل ان كان هذا تفسيرا لما قبله على ما هو الظ من تفسير المص ره فان فسر الشرعية بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فالمراد بالتوقف على الشرع التوقف بحسب العلم فيرد عليه ان قدم الخطاب لا ينافي توقفه على الشرع بهذا المعنى وهو ظ وان لم يكن تفسيرا له وازيد بالتوقف التوقف بحسب ذاته ونفسه يرد عليه ما يتعلق به الخطاب اثر لازم له وسبب عنه ولا يصح انفكاك اللازم عن الملزوم فلا يكون الخطاب القديم السابق على الشرع خطابا بما توقف عليه كوجوب الصلوة والجواب ان تعلق الخطاب حادث مشروط بوجود الشرع فلا يلزم الوجوب الا بالايجاب على الاطلاق فان معنى اقيموا الصلوة اقيموها في وقت كذا بشرط كذا كما ذكروا ان صفاته تع قديمة وتعلقاتها حادثة بل ذكر الحنفية ان التكوين بمعنى الايجاد بالفعل قديم والمكون حادث قوله موقوف على الايمان لو قال موقوف على وجوب الايمان لكان احسن لتوجه ظاهر المنع الذي اشار اليه بقوله ولقائل ان يمنع الخ اما على ذكره فتوجه المنع محتاج الى ان يقال بانه على المقدمة الثانية القائلة بانه لو توقف شئ منها على الشرع لزم الدور قوله ولقائل ان يمنع اجيب عنه بان وجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع فالايمان مثال لغير الموقوف عليه وضميرها راجع الى الايمان والتصديق وذلك لان الايجاب الذي هو الخطاب والوجوب متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وهذا الجواب ليس بشئ على راي المص ره ولذا قال ويرد

على تعريف الحكم المتعلق وانه ما ثبت بالخطاب لا الخطاب فليس الوجوب والايجاب متحدين ذاتا والا اندفع الاعتراض على ما نقل الشارح رحمه الله عن الشافعية
وانما قال المصنف رحمه الله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لو توقف على الشرع لزم الدور قوله لا يقتضي توقفه آه الاول
ناظر الى اعتبار التوقف في نفس ما خوطب به على الشرع والثاني ناظر الى اعتبار توقف هذا العلم به عليه كما يشعر تفسير المصنف رحمه الله للشرع قوله
غاية الخ فيه حزازة لان الظاهر ان الضمير راجع الى التوقف المذكور سابقا فيكون الشيء غاية لنفسه وقيل الضمير راجع الى جنسه آه غاية التوقف
في هذا المقام هو التوقف المخصوص وانت خبير بانه لا معنى لجعل الخاص غاية للعام فالاولى ان يقال الضمير راجع الى ما يفهم من السياق اي الامر
والشأن في هذا المقام قوله ولا منافاة لتوقفه اعتراض عليه بانه لو توقف وجوب الايمان على الشرع المتوقف على الايمان يلزم توقف
وجوب الشيء على نفسه وذلك غير معقول اذ الغرض من وجوب امر الاقتضاء الى وجوده اقول لا يتوقف نفس الشرع على الايمان بل التصديق بثبوته
موقوف عليه ثم التصديق بوجوب الايمان على التصديق بثبوت الشرع وذلك التصديق موقوف على الايمان ولا محذور فيه فان الفرق
بين التصديق بوجوب الايمان وبين وجوبه ظاهر وكذا الفرق بين التصديق بثبوت الشرع وبين نفس الشرع والتحقيق ان ثبت عقلا
بالدلائل العقلية الايمان بالله تعالى فيثبت التصديق بثبوت الشرع فيحصل من الآيات العلم بوجوب الايمان بمعنى كونه مستحق الثواب
في الآخرة على ما هو المعتبر في معنى الوجوب الشرعي عند الاشاعرة فلا محذور فيه اصلا تامل في هذا المقام فانه يشتبه على الاقوام قوله بدلالة
معجزاته آه فيه انه ذكر في شرح المقاصد لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوصية
والانجيل في نبوة نبينا عليه الصلوة والسلام وكاخبار موسى بنبوة هارون ويوشع عليهم السلام تامل قوله اي المتوقف على الشرع الظاهر ان
يقول اي الوارد في الشرع والمتوقف عليه انما نظر الى آخر لان المصنف رحمه الله بين فائدة قيد الاحكام الشرعية فذكر الاحتمال الثاني ثم اشتغل ببيان
فائدة القيود الباقية والمناسب التقسيم والا لم يمكن تقرير المصنف رحمه الله واعتنا بالمقصد الا كما ذكره قدس سره وهذا انسب على التقدير الثاني قوله فدفع
ذلك الظن ان المتوهم الخ جعل الاحكام حاصلة عن الدليل باعتبار العلم بها لا بانفسها الا انه اعتبر جنس العلم لا خصوص هذا الشخص العالم تامل قوله ومعنى حصول آه
هذا الاتم على كلام ابن الحاجب مع انه الحق ولا نظر الى الادلة الاجمالية تامل قوله قد يكون بطريق الخ اجاب قدس سره في شرح الشرح ان هذا العلم مع الادلة
لا عنها وذلك لان المتبادر من كلمة عن في عرف العربية التأخر الزماني لا الذاتي الا المجتمع مع المعية الزمانية والحاصل ضرورة لا تتأخر عن الادلة زمانا قوله
المصنف رحمه الله توهم فان قيل لم ينقل المصنف رحمه الله الا ان هذا القيد يكرر فيجوز ان يكون ذلك بالنظر الى خروج العلم الضروري عن الادلة هو مضمون السؤال الآتي بعده وقد صرح في الحاشية
بان التقليد يخرج بتوابع دلائلها بقيد الاستدلال كرر مع انه لو اعتبر التكرار يا ذكر السائل لما كان لتخصيص المصنف رحمه الله هذا القيد باخراج علم المقلد وجه بل عليه ان يتعرض لخروج علم
النبي وجبرئيل عليهما السلام والتحقيق بالغير قوله اذ لا معنى الخ وانت خبير بانه لا فرق يعتد به بين الحصول والاخذ عن الادلة تامل قوله للحكم الشرعي علم يظهر لي الى آخر ما
ذكرتهم وتعارف هذا الحكم اذا اجمل قديما فان الاصول باحثة عن الادلة الشرعية من الكتاب اللفظي وغيره من حيث اثبات الاحكام المثبتة من الوجوب واخواته
بها وليس جزء من تعريف الفقه ايضا وكذا اذا اجمل حادثا بان يراد بالخطاب الكتاب اللفظي فانهم قسموا الحكم بعد تعريفه بالخطاب الخ بانه عزيمة ورخصة الى غير ذلك
قوله عرف بعض الاشاعرة اي صرح بعضهم بالتعريف ويلقى الباقون اياهم بالقبول وصرح بعضهم بتقييد الحكم بالشرعي وذكر الباقون الحكم اكتفاء بالاشارة
والعهدة والاولى ان يقال التقييد بعض الاشاعرة لو بواسطة عدم قيد الاقتضاء والتخيير وهذه التأويلات كلها بواسطة انه سيصرح الشارح بانه لا خلاف بين احد من
الاشاعرة في انه تعريف للحكم الشرعي قوله ومن ذهب الى ان فيه اشعارا بان التعريف السابق للخطاب صحيح على رأي من ذهب الى ان الكلام الازلي خطاب لا يقال لكنه
لا يقال المراد بالتعلق بالمخاطب ما من شانه ان يخاطب لانا نقول فعلى هذا يمكن ان يراد ذلك بالموجه للافهام ولذا سوى بين التعريف السيد المحقق في شرح المنهاج و
يمكن ان يجاب بان المخاطب النفسي كاف في الخطاب النفسي الازلي انهم فرقوا بينه وبين العلم بانه يقصد بالخطاب بالنفس ادا الغير بخلاف العلم قوله والا لم يوجد فيه من
شك قوله قوم الخ وقوله فالمعنون عام تامل قوله لاحوال المكلفين مع افعالهم عطف الافعال للتفسير ويحتمل ان يراد بالافعال ما يقابل التروك وبالاحوال ما يعم

قوله وقد يجاب بانه لا حاجة فيه امران الاول ان اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب او الكراهية موضع تامل لانه يمكن
اعتبار التكليف فيها بحسب الاعتقاد فانه لا يمكن اعتقاد ان خطاب الاباحة خطاب يجاب لانا نقول لا يتعلق خطاب الاباحة لفعل المكلف باعتبار هذا التكليف
كما لا يخفى ويمكن ان يقال خطاب الاباحة والندب متعلق لفعل المكلف من جهة التكليف في الجملة وهو بغير هذا الفعل فان الاباحة والندب بعد تكليفه في الجملة
لكنه ينبغي ان يعلم ان هذا انما يتم على تقريره الشارح قدس سره في الشرح الا ان الظاهر ان الندب والكراهية لا يقتضي التكليف السابق ولو في الجملة تامل الامر الثاني
ان بعض القصص مثل قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا ولا يعصون الله ما امرهم مما اعتبر فيه حيثية التكليف قيل بل القصص مطلقا كذلك لان المقصود منها اما
ان جاز المطيعين بنعيم الثواب او تخويفا للعاصين من اليم العقاب فلولا انهم مكلفون لما حصل هذا المقصود ويخدش الاطلاق قضية رؤيا يوسف عليه السلام
فانها في حال صغره والمقصود منها اعتبار الرؤيا الصالحة ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحيثية التكليف بهذا الخطاب **قوله** الاول ان الخطاب عندكم الخ
لا يخفى انه لا يتاتى هذا السوال على تقدير ان لا يسمع الكلام الازلي خطابا ولفسر الخطاب بغير **قوله** اي في التوضيح والا فقد ذكر في التنقيح **قوله** ونحوهما اعلم
ان الشافعية قسموا الخطاب الوضعي الى ثلثة اقسام الخطاب بالسببية والشرطية وبالمانعية والحنفية قسموه الى خمسة اقسام الحكم بالركنية وبالعلية
وبالسببية وبالشرطية ويكون المطلق علية وكانهم تركوا المانعية اكتفاء بالشرطية او عدم المانع شرط وفيه ان نفس قولنا هذا مانع عن ذلك حكم
ولا يصدق عليه انه شرط وسيجئ ما يؤيد ذلك مما ذكره المص رح فيما يتعلق لفعل الصبي **قوله** يمنع اتصاف الحكم آه ينبغي ان يعلم ان الجواب على هذا الوجه
هو المسطور في كتب القوم ومحصله انا نمنع اتصاف ذات الحكم مع قطع النظر عن التعلق بالحدوث فلا ينافي ان يكون الحكم الخطاب القديم اذ يجوز ان يكون
تعلقه حادثا فلا يرد على هذا الجواب ان التعلق داخل في مفهوم الحكم فانه التعلق فلا وجه لتسليم حدوث التعلق ومنع حدوث الحكم **قوله** واجاب بعضهم بانا
الخ يرد عليه انه ان كان المتبادر من العبارة تعميم الاقتضاء والتخيير التصريحي والضمني فسد التعريف على التقدير الاول من الجواب ذانه يدخل فيه غير المحدود
وان لم يكن متبادرا منه لا يجوز التعريف على التقدير الثاني منه فان حمله على خلاف المتبادر منه غير جائز اللهم الا ان يدعى ان حمله على غير المتبادر جائز
في الجملة او ان المتبادر محتمل فالمجيب يزعم على كل تقدير تبادر ما حمل التعريف عليه ثم انه يرد ايضا على تعميم الاقتضاء والتخيير انه اذا اعتبر مثل ذلك لا ينبغي ان
يراد في التعريف قيد الاقتضاء والتخيير لخروج القصص فانها مشتملة ضمنا على الاحكام التكليفية مثل فاعتبروا واعملوا الحسنات فتنابوا اسشلهم اوانتهوا عن
السيات لئلا تعذبوا على طريقهم ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالضمني الدلالة الضمنية الظاهرة التي بمنزلة المطابقة في الظهور فليتامل **قوله** اما اولا
فلان الخصم آه لا يخفى ان المص رح ادعى اولا على سبيل الجزم ان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فالواجب ذكر الوضعي كذكر التكليفي ثم نقل عن بعضهم
عدم الاحتياج الى ذلك ثم قال الحق هو الاول فالمتبادر من ذلك الكلام ان المص رح لم يبين اياه اعني وجوب ذكر الوضعي على زعم احد مع انه لم يعلم
ان الخصم اي صاحب التعريف على راي ان الوضعي ايضا حكم فلا يرد على الشارح قدس سره ان هذا الكلام من المص رح على زعم من ادعى شمول الخطاب للوضعي
قوله ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه اي من الوضعي بان يراد بالتكليفي ما يكون بحسب مفهومه الصريح تكليفا او يكون في ضمنه التكليف فيشتمل الخطاب الوضعي
فانه يشتمل على التكليف ضمنا كما سبق بيانه في الشرح ولم يرد بتعميم الخطاب التكليفي للضمني انه يشمل الخطاب التكليفي المفهوم ضمنا من الخطاب الوضعي حتى يقال
ان نفس الخطاب الوضعي خارج عن الحد لا يدخل بواسطة هذا التعميم فانه مغاير للخطاب التكليفي فيكون كلام المصنف متوجها لبقي ان اقتضاء الخطاب التكليفي
او تخييره بالنظر الى ما خوطب به صريحا فيلزم ان يكونا في الوضعي ايضا بالنظر الى ما خوطب به صريحا الا الى ما فهم ضمنا مما خوطب به ويمكن ان يقال ذلك ليس
بلازم فانه يمكن اعتبار الاقتضاء او التخيير الى المفهوم الضمني من الخطاب الوضعي **قوله** بل كيف يتحد آه العموم والخصوص بالنظر الى المراد من التكليفي
والا فالتكليفي المشهور اي مفهومه الصريح تكليف مباين للوضعي **قوله** فيه تسامح قيل التسامح نظهور ان تعلق شئ لشئ يفهم من الخطاب الوضعي وان لم
يكن معناه المطابقي وهذا ليس بشئ لان ذلك التعلق مفهوم في الجملة من الخطاب التكليفي ايضا فلا يناسب التغاير بين مفهوميهما ان لم يعتبر التسامح بل
نقول سوق كلامه على اثبات التغاير بين مفهوميهما مطابقة **قوله** في هذا التعريف للحكم الشرعي والمتعارف بين الاصوليين المنقسم الى الايجاب وغيره

لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه قوله لمعنى الشرعي اي في تعريف الفقه بما يتوقف على الشرع فالحكم الموصوف لا يوخذ في مفهومه الا مجرد وروده في الشرع
لانه مفسر بالخطاب المشعر بذلك فتقييد الشرعية مخصص قوله واذا كان تعريفا للحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الفقه فصفة الشرعي فيه اه والمراد به خطاب الشرع
الا ما سبق والا كان الحد اي الخطاب الخ اعم من المحدود اي الحكم الشرعي لتناول الخطاب ما ليس من الحكم الشرعي قوله اسناد امر الى آخر
الا الخطاب فيه ان تفسير الحكم الشرعي بمعنى الاسناد بالخطاب غير صحيح فانه جعل مقابلا للخطاب مقابلا للاسناد ويمكن ان يتم ذلك تفسير باللازم قوله الاول
كما اريد الخ انت خبير بان هذا الجواب لا يلائم ما سبق من ان هذا التعريف للحكم المتعارف لا للمأخوذ في تعريف الفقه فليتامل قوله الثالث ان الحكم الخ وفيه
نظر اما اولا فلانه لا فائدة في القول بكون الايجاب نفس الفعل اي الخطاب فان المعترض لم يدع الا مغايرة الوجوب له ويمكن ان يقال بني المجيب اتحاد
الوجوب والخطاب على اتحاد الوجوب والايجاب المتحدين بالخطاب ليتم الكلام في اتحاد الايجاب والخطاب لكن وجهه ان المراد بالخطاب والفعل الكلام النفسي الذي
هو معنى الفعل اللفظي على ما قالوا واما ثانيا فلان ما ذكره انما يدل على ان الفعل من حيث انه متعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقة لم لا يجوز ان يتصف
بالاعتبارية المسماة بالوجوب اعني كونه بحيث تعلق به الايجاب واما ثالثا فلان الاشياء المتغايرة بالاعتبار يجب في تعريفها التقييد بالحيثيات
التي بها تغايرها لكنها قد تترك ذكرها في اللفظ عند ظهور المراد كما يقال الاصل ما يبني عليه الشئ بخلاف ما نحن فيه فان خطاب الله تعالى المتعلق
بالافعال ليس ظاهرا في نسبة الخطاب الى الافعال دون نسبته الى الله تعالى فلا يصح تعريف الحكم الذي هو صفة الفعل من حيث كذلك بالخطاب
بدون الحيثية قال المص واليه يخرج منه الخ يمكن ان يجاب بان يراد بالمكلف اعم مما هو كذلك في الحال او في المآل فحينئذ ان يعلم ان السوال
يجري في فعل المجنون ايضا قوله لا يصح في جواز بيعه هذا غير مذكور في رد المص رح نظرا الى انه يوجد فيه حكم متعلق بالولي اي تسليم المبيع الى المشتري
بخلاف الصلوة والاسلام الا ان الشارح قدس سره نظر الى ان فيهما ايضا حكما متعلقا بالولي كالامر والتحريض لكن الامر آخر هو ان الاسلام هو الايمان الذي
هو فعل القلب وظاهر الكلام على خروجه من التعريف والجواب ان المراد بالاسلام ههنا فعل الجوارح على ما في الحديث المشهور قوله وهذا السوال اي
السوال الثاني وفيه انه لا يصح في الاسلام فانه يترتب على اسلام الصبي الاحكام الشرعية من جواز النكاح وغيره وبالجملة اما ان يجوز اسلامه او لا او
على كل تقدير فهو حكم والجواب انه لا يدخل فعل الصبي في الحكم المصطلح المفسر بالخطاب او الخطاب باباحته فان خطاب الله متعلق بافعال المكلفين خاصة
عندهم كما علم من استقراء الخطابات ولا ينافي ذلك ان يترتب على فعله الآثار الشرعية قوله لا ستقراء التعلق بالافعال هذا وارد على ظاهر العبارة
لكنه المراد تعلق الحكم بفعل الصبي من مثل الرضاع والاخراج وكانه قدس سره نظر الى ان اعتبار ذلك قبيل دعاء الولي على وجه الترتب والتوقف
غير ظاهر قوله وبان الصحة والفساد اعترض عليه بان ذلك عند المتكلمين واما عند الفقهاء فالصحة في العبادات كونها سقطة للقضاء ولا يعرف ذلك
بالعقل فان اداء الصلوة بالتيمم قد يكون مسقطا للقضاء كما في المسافر وقد لا يكون مسقطا للقضاء كما في المحبوس والمربوط على السارية والمقيم
وغيرهم حيث يحكم عليهم بوجوب القضاء وفي المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها فيرد عليهم جواز بيعه وان كان بمعنى الصحة ويؤيد ذلك
ان الفقهاء يوردون المسائل الكثيرة المتعلقة بصحة العبادات والمعاملات وفسادها والجواب انه لا مخالفة في الحقيقة والمآل فانه اذا عرف
فعل الامر والشرع عرف كونه مسقطا للقضاء واذا عرف المخالفة عرف الفساد والشرع انما امر بالتيمم عند السفر فالصلوة في السفر بالتيمم صحيح وبدونه فاسد
ثم الحكم الشرعي ههنا في الحقيقة هو اباحة انتفاع المشتري مثلا بالمبيع او كون هذا الامر شرطا لهذا الفعل وذلك مانع عنه فعند وجود الشرط وارتفاع
المانع يصح هذا الامر وعند المانع او عدم الشرط لا يصح وذلك لان الخطاب عندهم انما تكليفي متعلق بالاحكام الخمسة المذكورة المشهورة او وضعي متعلق
بالشرطية وبالسببية وبالمانعية ولا يخفى ان الصحة والفساد ليسا من جملة تلك الاحكام بل نقول الكلام في الحكم المتعارف بين الاصوليين الى المأخوذ
في تعريف الفقه فلا ينافي كون الصحة والفساد من المسائل الفقهية عدم كونهما من المسائل الاصولية فتامل قوله لعدم خطاب الله تعالى اعترض عليه
بان نفي الخطاب النفسي غير صحيح فانه متحقق في الحكم القياسي والثابت بالسنة والاجماع ونفي الخطاب اللفظي غير موجه فانه غير معتبر في التعريف

والجواب انه جوز بعضهم حمل الخطاب فى تعريف الحكم على اللفظ كما سبق اوان المراد بالخطاب النفسى مدلول اللفظ من حيث هو كذلك **قوله** ولا يخفى عليك الخ فان قيل لا فرق على هذا بين السنة والاجماع وبين القياس ويجى ان الاولين من الاصول المطلقة بخلاف الاخير قلنا تشترك الجميع فى عدم اثبات الحكم فى نفس الامر وتفترق من حيث ان الاولين دليلان بلا ملاحظة الكتاب بخلاف الاخير فانه يلاحظ فيه الكتاب او السنة الا يرى انه سبق انه لا حكم الا خطاب الله تعالى عند الاشاعرة بل نقول الكتاب ايضا راجع الى الايجاب النفسى القديم كما فى شرح المختصر **قوله** وبالعمل ما يختص بالجوارح فيه انه يلزم ان لا يكون مسئلة النية من الفقه الا بتكلف **قوله** معنى كون السنة الخ الاول ان يتعرض لكون الكتاب حجة ايضا لانه مثل المذكور دخولا وخروجا بلا تفاوت **قوله** فحينئذ لا يخرج بقيد الخ لانه متعلق بكيفية العمل ضمنا ايضا **قوله** ويمكن ان يقال الخ وذلك لان مثل ذلك متعلق بالفعل مطلقا لكن لا يتعلق صريحا بعمل الجوارح **قوله** تكرار البتة الخ ويمكن ان يقال ذلك تصريح بما علم التزاما يكون مفسدا للتعريف اللهم الا ان يقال هذا الرامى فان المص رح يعتبر ذلك فى قيد الاستدلال قال المص رح حسن بعض الافعال اعلم ان الحسن الذى تنازعوا فى كونه عقليا او شرعيا بمعنى الثواب فى الآخرة كما سيأتى وهذا لا يظهر كونه عقليا اصلا فان اثبات الحشر لا يدرك بالعقل الا ان يقال المراد الثواب الروحانى وقد صرح المص رح فى كتابه المسمى بميزان الكلام بوجود المعاد الروحانى ايضا عند اهل السنة تامل قال المص وحد الفقه يكون جامعا اقول ليس علم الاخلاق على وفق الشرع عقليا على الاطلاق نعم معرفتها سواء طابقت الشرع او لا يمكن ان يكون عقلية تامل **قوله** انما يلزم لو كانت لا يخفى ان التواضع والجود ونحوهما ان حملت على الاثار وافعال الجوارح فالعلم بحسنها وقبحها من علم الفقه قطعا فان التعريف صادق عليه اذ هو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية على ما قال به المص رح وايضا موضوعه افعال المكلفين من حيث تعلق بها الاحكام الا يرى ان الزكوة سيما التطوع من ثمرات ملكة الجود وهى من ابواب الفقه قطعا بالجملة لم نظهر القول من الاشاعرة بان العلم باثار الملكات ليس من الفقه فلا يمكن الاعتراض عليهم ولذا ذكر ذلك فى كتب الفقه ولا يناسب ان يجعل من علم آخر وقد جاز اطلاق الفعل بحسب اللغة على الملكات النفسانية مثل القدرة والشجاعة فعلى هذا الوجه لا يحمل كلام المص ههنا الا على المباوى والملكات دون الاثار فيرد عليه ما اورده قدس سره من انها ليست عملية بالمعنى المذكور وانه ينافى اول كلامه وآخره اذ قد صرح سابقا ان علم الاخلاق يخرج من معرفة ما لها وما عليها بقيد العمل وذكر ههنا ما يدل على ان بعض الاخلاق على ما فهم **قوله** المص رح وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل الاظهر وان اكثر بل ترك ان الاصلية ربما **قوله** بطريق النظر والاستدلال ينبغى ان يعتبر ذلك بالنظر الى غير النفوس القدسية والا فكثير من مسائل الفقه حاصلة لها بغير النظر **قوله** مما اشتهر كونه من الدين يعنى فى الصدر الاول الى زمان المجتهدين والا فيجوز ان يشتهر غير الضروريات فى زماننا ايضا **قوله** بحيث يعلم المتدين وغيره اعترض عليه بانه ان اراد ان كل واحد من المتدين وغيره يعلم الضرورة ان مثل الصلوة واجب ويصدق به فظاهر الفساد وان اراد ان كل واحد يعلم انه من هذا الدين حقا او باطلا فالتقييد بالاكتساب لا يخرجه نعم تقييد الامام يخرجه والجواب ان الاستدلال الفقهى ليس الا على كون هذا الحكم من هذا الدين واما الاستدلال على حقيته فمن الكلام ولا شك انه لا حاجة الى الاستدلال فى العلم بكون مثل الصلوة من هذا الدين وليس معنى الوجوب ايضا الا مجرد ذلك قدس سره فى شرح المقاصد قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز اذ الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله والمراد بالواجب الفعل الذى ورد الشرع بالامر ايجابا **قوله** جزئيا فجزئيا الخ انت خبير بانه لا يناسب على تقدير ارادة الكل المجموعى ويمكن ان يقال ذلك بالنظر الى الشق الثانى فان قوله فلا العلم تفريع على عدم تناهى الاحكام فقوله ولا كليا بالنظر الى الشق الاول اى المجموع والاولى ان يقال هذا الكلام مبنى على ما ادعاه الش قدس سره من عدم الفرق بين معرفة الكل ومعرفة كل واحد ثم اللهم تفصيلا ليحسن مقابلته جزئيا فجزئيا الا ان يعتبر التكلف فى العبارة **قوله** وبهذا يظهر ان لا يصح الخ فقد حمل قدس سره قول المص رح والاكثر على ما صدق هو عليه كالثلثين او ثلثة ارباع ونحوهما حتى يكون معنى التعريف العلم بثلثى الاحكام ومثلا يمكن ان يحمل ذلك على مفهومه حتى يكون معنى التعريف العلم باكثر الاحكام فعلى هذا لا حاجة الى الاعتذار الذى ذكره بقوله ونظير الخ فانه مذكور ايضا صريحا ولا يخفى ان ذلك خلاف المتبادر من العبارة اذ حق الكلام ان يقال ولا الاكثر **قوله** واما الرابع الخ وبه يعلم ايضا لا يمكن ان يراد بعض معين كالالف مثلا **قوله** وههنا بحث الخ ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بمعرفة الكل المعرفة الاجمالية

وبمعرفۃ کل واحد العلم لتفصیلے قولہ وبینا ما الاحیانات فی بیانہ ارادۃ الاتحاد بحسب المفہوم فلیس کذلک لانہ یصح قولنا معرفۃ الجمیع ہی الفقہ ولا یصح ان یقال معرفۃ کل واحد الفقہ وان ارادۃ الالتزام فیرد علیہ انہ یجوز ان یمتنع ارادۃ مفہومہ من لفظ اولا یمتنع ارادۃ مفہومہ لازم وان فرض اتحادہما صدقا واذا ما وکانہ قصد نظر فیہ سوالی عدم الفرق بالمال فتخصیص کل منہما بتعلیل یجری فی کلیہما غیر مناسب لا ظاہر قولہ وان التزام آہ ہذا کما ذہب الیہ صاحب المفتاح فی قولہ تعالیٰ رب انی وہن العظم منی من ان المجموع اعم من ان یہن کل عظم قال المصنف رحمہ ولا التیسو انقطا ہر انہ عطف علی قولہ الکل فیتوجہ ان الترویدا السابق فی الاحکام وہذا بیان لمعرفتہا فتامل قولہ تعارض الادلۃ آہ لایقال معرفۃ سبب الرجحان فی الادلۃ یدخل فی المأخذ والشرائط والاسباب من جملۃ ما یفضے الی الحکم فاذا ابقی التعارض لم یکن عالما بہا لانا نقول یجوز ان یکون عارفا بسبب الرجحان لکنہ تتوقف الرجحان علی فکرہ اجتہاد فی از منۃ متفاوتۃ وقد اشتغل باہم من ذلک بقی متہا وفیہ بحث ہو ان المذہب ان الحکم فی مواقع اختلاف المجتہدین واحد وکل واحد من المتخالفین یستدل بدلیل صح عندہ وبالضرورۃ دلیل واحد صحیح یقتضے الیخلاف ادلۃ سائرہم فاستجماع الشرائط بغیر ذلک الواحد محل تامل والجواب انہ یجوز ان یکون کل من المجتہدین عالما بدلیلہ لکنہ قد یقع لبعضہم الخطاء والسہو فی النظر والترتیب الاتری ان ابن سینا مع مہارتہ فی علم المنطق قد غلط فی الشکل الاول ویجوز ایضا ان یحتاج الی الاستدلال والاستنباط الی زمان طویل قولہ او وجود المانع وانت خبیر بان الشرائط الوجودیۃ بدون ارتفاع الموانع لایکفی فی الاستدلال اللہم الا ان یراد بالکفایۃ عدم الحاجۃ الی وجود شی قولہ او معارضۃ الوہم العقل وذلک فی الاشیاء البعیدۃ عن الحق والمشاکل بما ہو اقرب الی الحق قولہ الاثر ان لا دلالۃ فان قیل لا یظہر تعلق بالاحکام وعن الادلۃ بالملکۃ فہذا العلم المتعلق بالاحکام عن الادلۃ محمول علی الملکۃ قال المصنف بل ہو العلم بکل الاحکام الی قولہ مع الملکۃ آہ فان قیل المشہور اطلاق اسماء العلوم علی تصدیقات او علی الملکۃ او علی القواعد لا علی التصدیقات والملکۃ معا قلنا الملکۃ ہہنا شرط لا دخل لہ فی الفقہ قولہ الا انہ یدل آہ قیل تعود حصول الملکۃ مع حکم واحد وانت خبیر بانہ لا فرق بعد ثبتہ فی الاستبعاد بین حصولہا بثلثۃ احکام وبین حصولہا بحکم قال المصنف والصحابۃ لم یثبتہم آہ ینبغے ان یراد ان الصحابۃ بسلیقتہم یعرفون بمجرد ما ظہر نزول الوحی بہ لا عن الادلۃ فاتیانا بالاستدلال قطعا عند المصنف رحمہ علی ما سبق من اعتراضہ علی ابن الحاجب باستدراک قید الاستدلال ثم فی الکلام نظر اما اولا فلانہ یلزم ان لایکون الصحابۃ فقہاء اصلا فان حد الفقہ العلم بالاحکام التی ظہر نزول الوحی بہا عن ادلتہا وہم یعرفونہا بالسلیقۃ بل یعرفونہا کل احد بمجرد علم اللغۃ من غیر استدلال ولو سلم فیلزم ترجیح غیر المجتہد منہم علی المجتہدین فانہ یحصل ذلک العلم بغیر المجتہد بالبدیہۃ وللمجتہد بالنظر اللہم الا ان یقال ما حصل قبل الاستدلال مجرد الظن دون الجزم واما ثانیا فلان المتبادر من تقریر المصنف رحمہ تقیید ملکۃ الاستنباط ان ذلک مخصوص بالفروع القیاسیۃ وقد صرح قدس سرہ ایضا بذلک الاختصاص فیلزم ان یکون شخص بدون القدرۃ علی معرفۃ ما لم یظہر الوحی بعد فقیہا الا ان یقال تلک المعرفۃ لازمۃ قطعا المعرفۃ ما ظہر مع ملکۃ الاستنباط التی بسببہ وایضا یلزم ان یکون جمیع الاحکام الغیر القیاسیۃ ما ظہر نزول الوحی بہا علے وجہ یعرف العرب اما بالسلیقۃ ولیس کذلک فان من جملتہا حکم المجمل والمشکل والخفی والحکم الثابت باشارۃ والاقتضاء والدلالۃ والیہ قد ثبت الحکم بطریق التجوز اللغوی واعتبار الوسائط فی اللوازم بحیث لا یعرفہ الا الاذکیاء قولہ کونہا فروعا مستنبطۃ آہ انت خبیر بانہ لا یتوقف القیاس مطلقا علی کون المقائس مجتہدا کما فیہم من تعریف القیاس شروطہ الا یری ان الفقہ العلم بالاحکام من الدلالۃ التی من جملتہا القیاس بالاتفاق نعم ذلک التوقف مسلم فی حصول جمیع القیاسیات قولہ ان اعرف اقوال المجتہدین آہ فی مواقع الاتفاق دون الاختلاف نزول الوحی بہا انما یظہر آہ فان قیل لا تقیید فی التعریف یکون الظہور بالنظر الی المجتہد الاول او اولہ فی او بکونہ فی الواقع بل یکفے ظہورہا فی الجملۃ قلنا المتبادر من العبارۃ ان یقید بکونہ عند العالم الذی یصیر بواسطۃ العلم بہ فقیہا کما یتبادر وتقییدہ بالظہر نزول الوحی بہا نزل علیہ الوحی بلا واسطۃ الکتاب قولہ الا فی الواقع اعلم ان المراد بما ظہر نزول الوحی بہ فی الواقع ما یکون بحیث تتضح وتظہر علے کل واحد ملتفت الیہ بالتخصیص بما بعد ان شرط قولہ لعلم مخصوص معین آہ ہذا لا ما لم یا تم من ان العلم سیراید تیلاحق الافکار قولہ وعلی ما ذکرہ المصنف آہ لا یخفے انہ وارد علی المنقول عن الامام الاعظم ایضا لکنہ لا یتاتے علے تقدیران یفسر بانتیسوا لشامل ای کون الشخص بحیث یقدر علی الاستعلام ولو فی زمان فان ما یصدق علیہ ہذا التیسو لا یتفاوت انما التفاوت علی الاسباب الشروط وبالجملۃ ورود ہذا الاعتراض علی التعریفین بما عین لا یقدح فی حرمہا حرر قدس سرہ ومن ابطال التعریف المشرح الذی یشعر تقریر المصنف بکونہ مرضیا بلا احتمال اصلاح فیہ ان المتبادر من عبارۃ الشراح شیئا من العلم لیس مما المفہوم کلی وقد ذکر السید فی حاشیۃ شرح المواقف ان اسم کل علم موضوع بازاء المفہوم الکلی الاجمالی قولہ الرابع انہ ایراد آہ یمکن ان یراد نزول الوحی بالنسبۃ الی ذلک العالم لکنہ یمکن الفقہ بالنسبۃ الی کل مجتہد قال المصنف فجوابہ او لا آہ انت خبیر بان الجواب الاول غیر لازم بل مخل فلا بانسلۃ فی ما ذکرہ الشارح فی رفع الاعتراض اثانی حیث قال اللہم الا ان

غفی

يقال انه فقه آخر **قوله** وهو خارج عن الفقه تامل ان لقول لاحاجة الى ذلك لا فائدة فيه اذ قد صرح المص بخروج المسائل القياسية عنه قد اعترض الشارح عليه ويمكن ان يجاب عنه انه اعترف المص بخروجها عن تعريفه المرضي له لا مطلقا وهذا الجواب منه يشعر بخروجها عن جميع الحدود لان لفظ العلم واقع في الجميع وقد اعترض القوم على تعريفهم مطلقا قيل تعريف المص بان لفظ العلم غير صحيح فانه بمعنى الادراك القطعي والفقه ظني فاجاب المص بان الفقه ايضا قطعي **قوله** اذ كان ثبوتهما الاولى ثبوته لكنه قد وقع مثل ذلك في قول الشاعر وكان شبان ان لا يسرحوا عنها او يسرحوا بها واعتبرت السرح قال المص رح وثانيا ان العلم الخ هذا اسد موافق لما في الحاشية الشريفية على شرح التلخيص لكنه يخالف لما ذكره في شرح المواقف من انه لا يطلق العلم على الظن لغة ولا اصطلاحا **قوله** لما اول الاجماع الخ انت خبير بان ذلك لا يفيد المدعى اذ يجوز ان يجب العمل بما ظن انه حكم الله تعالى في الواقع وكان اعتراضه قدس سره في آخر كلامه على بعض المحققين اعتراض على هذا الاستدلال ايضا فان كلام هذا البعض غاية ما امكن في هذا المقام الا انه يمكن تقرير الجواب على راي المصوبة بلا ملاحظة هذه المقدمة **قوله** يكون مظنونا فيصير معلوما الخ اقول فيه بحث لان الفقه هو الحاصل من الادلة التفصيلية وذلك هو الظن بالاحكام واما العلم اليقيني فليس عن هذه الادلة تامل **قوله** او هو ثابت بالنظر الخ فان قيل لا اعتبار لثبوت النص بالنسبة الى هذا فان كل مدلول ثابت بالنظر الى دليله والجواب ان الكلام في العلم بثبوت المدلول على سبيل القطع فيحتاج الى ثبوت النص **قوله** يلزم على الاول الخ لا يخفى انه لا يتم الا على راي المصوبة فلا وجه لذكره ههنا ولا يظهر حصول ذلك العلم عن الادلة التفصيلية فان معنى وجوب العمل بمقتضى الظن انه يجب عليه اعتقاد وجوب الفعل والقاعه ان تعلق به رائه او اعتقاد ندبيته او اباحته او حرمته ان تعلق به رائه بكذا ذكر وتفصيل هذا المقام يطلب من شرح المختصر وحواشيه **قوله** وعلى الثاني ان يكون الثابت الخ اجيب عنه بان المراد ان ثبوت الحكم بالنظر الى الدليل ثبوتا ماخوذا مع هذه الحيثية مقطوع لا انه ثبوته الواقع مقطوع وفيه ان العلم بالثبوت على هذا الوجه ليس من الفقه بل هو الظن بالاحكام نظرا الى الواقع **قوله** وغاية ما امكن الخ انت خبير بان العبارة مختلفة فان المقدمة الاولى من الدليل لغو في افادة النتيجة الاولى اعني قوله فكل ما يجب العمل به قطعيا معلوم قطعا كما ان تلك النتيجة لغو في افادة النتيجة الثانية اعني قوله فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فحق العبارة ان يقال الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به وكل ما هو كذلك فهو حكم الله تعالى قطعا والا لم يجب العمل به فالمظنون حكم الله تعالى وكل ما هو كذلك فهو معلوم قطعا فالمظنون معلوم قطعا **قوله** من الانواع المنحصرة فيه ان المنحصر هو المفهوم وان اصول الفقه قد يطلق على نفس المسائل الاصولية ايضا اللهم الا ان يقال المراد انحصار الحصول بمعنى الادلة المفردة كما هو مصطلح الاصول قال المص كقياس حرمة اللواطة اقول الظاهر ان تلك الحرمة مستفاد من الآيات الدالة على ذم قوم لوط عليه الصلوة والسلام **قوله** ووجه ضبط فيه وقع لما في الكشف الكبير من انه نقل وجهي الضبط ثم قال الاولى في ذلك الاستقراء **قوله** ان كان متعلق هو الذي تعلق بتضمن الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الحائض والجنب **قوله** قول كل الامة اي المجتهدين فان الامة المطلقة محمولة عليهم كما سيجيء والا فالقياس ينبغي ان يعلم ان القياس والاجتهاد من اقسام الوحي مطلقا الا من اقسامه بحسب المتعارف تامل **قوله** تعلق بنظمه انما لم يقل بنفسه لان المعجز مقدار اقصر سورة والدليل يجوز ان يكون ما دونها لكن الاعجاز متعلق بالنظم المتعلق به بنفسه وبه مع اللاحق والسابق **قوله** عصمة من صدر عن المراد بالعصمة الاتقاء عما يسقط به العدالة **قوله** واما شرائع من قبلنا الخ لان تلك انما يلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله عليه الصلوة والسلام بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب والسنة ولها التعامل فيلحق بالاجماع وقول الصحابي بالسنة لاحتمال السماع والاستحسان بالقياس **قوله** نوع استدلال باحدها الظاهر انه استدلال بالقياس الاخير **قوله** وما جعله بعضهم نوعا خامسا هو ثلاثة اقسام تلازم حكمين من غير تعيين علة وثبوتهن العلة كان قياسا والاستصحاب وشرائع من قبلنا فالظاهر ارجاعه الى احد الادلة مطلقا واما القسم الاول منه فراجع الى القياس فقط **قوله** بحيث يكون فرعا في الحقيقة لا يخفى ان هذا ملخص الجواب عن الثاني ايضا تامل **قوله** وفيما نحن فيه القياس الخ فيه ان تقريره مشعر بان الاصول الثلاثة اصالتها بالنظر الى الاسباب في نفس الامر وذلك يخالف الجواب عن الخامس **قوله** وكيف يتصور ذلك اي لزوم الاولوية **قوله** فهو لا يقتضي استناد الخ والظاهر ان عدم الاقتصار بواسطة ان الحكم يستند الى المثبت بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فيرد عليه انه لا يلائم الجواب عن الخامس اذ الاجماع ليس مما استند اليه الحكم في نفس الامر ويمكن ان يعلل عدم الاقتصار فيها بان القياس ليس مستقلا بحسب العلم ايضا حتى يستند الحكم اليه **قوله** وقد يجاب عنه اعلم بان المجيب هو المص رح في الحاشية لكن الشارح قدس سره غير عبارته الدالة على ان العطف حكم لان كونها حكما شرعيا غير ظاهر لكن الاصالة والفرعية بالنسبة الى الحكم الشرعي الا انه زاد على كلام المص رح منقطة ذيل حيث قال بل بما تورث الخ وذلك لان حكم الاصل قطعي في الاصل ايضا ولم يكن حكم الفرع

قلنا اصلا قال المص اعتبارا لنسبة علم مخصوص الخ اذ علم الجنس كما اختاره السيد السند قدس سره في المذكور في كتب النحو اذ تركيب العربية لنسبة ... الاحكام
اللفظية النحوية والبلاغة ما جاء الى ذلك التوجيه على تقدير ان يكون العلوم عبارة عن المسائل وذكر بعض الاذكياء انه علم شخصي فان اختلاف الحال الى قولنا
من قبيل تغير الاشخاص بواسطة السن والهزال وغيرهما وبالجملة لا تعدد فيها بحسب العرف ويمكن ان يجعل اسماء العلوم من قبيل المضمرات بان يكون الوضع
فيها عاما لكن الموضوع عام تامل بعد ما تقرر آنفا وانه يجعل المعرف العلم بقواعد الخ قوله كشجرة الاراك يجي في بحث القضاء انه لو كان رمضان علما لكان شهر
رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ومثل ذلك قال في شرح الكشاف لكنه ذكر في شرح المفتاح ان الاضافة في علم المعاني والبيان من قبيل شجرة
الاراك قوله والتوصل القريب الخ يعني ان ليعلم ان المراد ان قواعد الاصول قريب في التوصل من غيرها لعني قواعد سائر العلوم فلا يرد ان التوصل القريب
بالدليل نفسه لا بالجزء اي قاعدة الاصول التي جعلت كبرى الدليل قوله يتعلق بكل من اجمالية الخ تفسير لخفاء المرام عن هذا الكلام فانه اذا اريد بها حكم كل فعل من
دليل لا يبقى للقياس وجه صحة اصلا قوله لتعذر الاحاطة الخ انه دليل على المنع والدليل بحقيقة القياس معا وفيه ان الاحاطة بالدلائل الخاصة المفصلة ايضا
متعذرة ويمكن ان يقال المراد يتعلق بكل نوع من الدليل نوع من الحكم استنبط فرد منه عن الدليل الخاص بالنوع ويقاس عليه الفرد الآخر لتعذر الاحاطة
بجميع الدلائل والافراد وبقي ان مجرد تعذر الاحاطة بجميع الجزئيات لا يقتضي اعتبار القياس فانه يمكن ان يعتبر العلة المشتركة في الموضوع فيقال كل مسكر حرام فالغرم
في تخصيص الشارع على بعض الاحكام والقاء القياس الى المجتهدين فوائد حقيقية تامل قال المص بل الغرض منه الالزام الخ فلم تثبت غيرها حصل منه اجماع الصواب
الذي جاء به النبي في عبارة بعضهم فلا يصح الاحتراز عنه بقيد التحقيق قوله والمحكوم عليه الخ هذا في الحملية ظاهر واما في الشرطية فالمحكوم عليه شيء مقدم ما
والمحكوم به تاليها فيقال رجعها الى الحملية كرجوع السلبيات الى الموجبات قوله يسمى الدليل الخ هذا بتقدير ان يستدل على الفقه بقياس الاقتراني
لا الاستثنائي قوله اعلم ان المركب التام الخ يعني ان اعلم ان ليس المراد ان تلك المفهومات متساوية الصدق متحد الذات مختلفة الاعتبار مطلقا كما يتبادر
من العبارة فان القضية والخبر لا يلزم ان يكون مسألة ونتيجة بل انه قد يطلق تلك المفهومات على مركب تام بتلك الاعتبارات قال المص واستدليت
عليها بسائر الاشكال كما اذا قلت القياس يدل على ثبوت مثل هذا الحكم وكل قياس كذلك فهو دليل ثابت قال المص كقولنا هذا الحكم ثابت الخ يعني ان يعلم انه
ليس هذا القول من مسائل الفقه بل ما يكون موضوع هذا القول محمولا فيه مثل الصلوة واجبة لكن المقصود واضح فانه غير بعض المسائل على وجه الاجمال بلا زمها
يعني بانه اذا حصل القياس عرف صغرى الاستدلال لا حاجة الى الاستدلال كما يجيء قال المص اعلم انه يمكن ان لا يكون الخ لا يعني ان ليس الكبرى المذكورة من
مسائل الاصول في بعض الصور صرح بذلك التفسير السيد في حاشية شرح المختصر فيتعرض تعريف الاصول باعتبار انه لا يصدق اشكال آخر وهو انه قد يجعل
بعض القضايا مسألة الاصول باعتبار كبرى الاستدلال على مسئلة الفقه من فردها وجزئيها فيلزم ان يكون بعض مسائل العربية مسئلة الاصول
باعتبار ان جزئياتها التي من مسائل الاصول يجعل كبريات الاستدلال على مسائل الفقه مثلا من العربية قولنا صيغة الامر يدل على طلب الماهية مطلقا ولما
على وجه اللزوم ويندرج تحتها مسئلة الاصول يعني قولنا الامر من الشارع يدل على ايجابه وطلبه الفعل على وجه الالزام قوله يعني تيسر ذلك فيما سبق فيه
اجتهاد الخ لكن الاشتراط ليس على الاطلاق فان الاجماع يتحقق باتفاق جميع المجتهدين في عصر واحد فلو لم يكن كذلك بان يتحقق الاتفاق على الفتوى لا في عصر
واحد او وجد مخالف لم يتحقق الاجماع فيجوز التحاق فقه قال المص فان التوصل الى الفقه ليس الا الخ فيه انه يجوز لغير المجتهد العلم بقواعد الاصول والتوصل
ومعرفة الاحكام الفقهية عن الادلة ولو بمعونة التعلم ومطالعة الكتب لكن بدون ملكة الاستنباط لحكم كل حادثة وردت عليه فلا يكون فقيها ولا مجتهدا
قال المص لكون هذا الشيء علة لذلك فان القواعد الاصولية انما يتوصل بها الى الاحكام الفقهية وهي الاحكام التكليفية فانها باعتبار ان الوضعية تكون امارة الا
قال المص اذا كان حد اصول الفقه هذا الخ التفريع غير ظاهر سيما بالنظر الى كون الحكم والادلة المختلفة فيما يقع موضوعا قال المص ما يبحث فيه ههنا فانه قد يقع
العموم محمولا كما يأتي الا ان يقيد البحث بكونه على وجه الاصالة والقصد بالذات قال المص ولعلهم انما يقع الخ لا يخفى ان بحث الاجتهاد وما يتعلق بالادلة الى
دخل في الاثبات وليس موضوعا ولا قيدا محمولا في مسائل الاصول قوله كالادراك للانسان الخ ان اريد نفس الفقه يلزم ان لا يصح القول بحلية التحرك

بواسطة جزئه الاعم وان اريد الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحوق الادراك بواسطة كونه حساسا متحركا بالارادة وناطقا ولا دخل فيه لكونه جوهرا حساسا ناميا قابلا فان حمل الانسان في كل مثال على معنى او يجعل لحوق الادراك ذاتيا بالنظر الى انه متفرع عن الجنس والفصل القريبين لكن لا دخل لبعض الاجناس البعيدة في ذلك يبقى انه يوجد الادراك في غير الانسان من المجردات كالملائكة اللهم الا ان يقال الادراك ليس مشتركا معنويا بل لفظيا له معان متعددة **قوله** او على القواعد انت خبير بانه لا يظهر كون الامر من الانواع والعام من الاعراض ويمكن ان يقال الكتاب كلي متناول للكل والجزء والامر الشرعي الذي فيه كتاب معين من الصيغ المخصوصة بلا اعتبار عروض معنى بخلاف فانه صيغة اعتبر معها الانتظام لجمع من المسميات **قوله** فالبحث الخ الظاهر ان اثبات الحجية للدليل مطلقا حتى القياس من المبادي فانه من حيثيات الموضوع تامل **قوله** وكون الدليل جملة اسمية الخ فيه انه سياتي في بحث الواو انه اذا قيل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر تعلق الحرية ايضا بالشرط لان الجملة الثانية عطفت على الجزاء للمناسبة كونهما اسميتين لا على مجموع الشرط والجزاء فيمكن اعتبار مثل ذلك في الكتاب والسنة ايضا لاثبات الاحكام الشرعية **قوله** او رباعية فيه انه ذكر المص في شرح الوقاية انه يجب المضمضة والاستنشاق في الغسل دون الوضوء لانه ورد فيه صيغة المبالغة اي فاطهروا قال المص واعلم ان قوله ومحلق يحتمل الخ الاحتمال الاول غير مفهوم من العبارة مع انه المراد على الصحيح قال المصنف فمعظم مسائل المنطق الاولى ترك المعظم **قوله** لان الدليل متقدم بالذات اي من حيث انه دليل فالدليل بحسب الوجود الذهني مقدم لا بحسب الوجود الخارجي فان الدليل دليل في الذهن وليس التقدم بالذات محمولا على ما تعارف في كتب الكلام فانه غير متعارف عند الفقهاء بل المراد به التقدم بحسب نفس الدليل لا بحسب العوارض الخارجية فلا يرد ان المدلول قد يكون متقدما كان الصانع تعالى وان الدليل من حيث العلم مقدم بالزمان ايضا فلا حاجة الى التقييد بالذات **قوله** لكن الصحيح كتب قدس سره في الحاشية ما يدل على ان النزاع لفظي لان جميع مباحث الادلة والاحكام معا من الاصول اتفاقا الا انه قد يلاحظ التفصيل فيقال كلاهما موضوع وقد يرجع احوال الادلة الى الاحكام وقد يعكس مما يؤيد ذلك ان مباحث الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه يرجع الى مباحث الادلة والاحكام لانها ليست داخلة في الموضوع بالاتفاق وايضا مباحث الموصل اليه راجعة الى مباحث الموصل في المنطق كما يجيء **قوله** ولو سلم انها ادلة الخ اي ولا نسلم ان الادلة الشرعية ادلة حقيقية فانها مفيدة للظن والادلة الحقيقية مفيدة لليقين فكيف يكون الادلة الشرعية مفيدة للثبوت والاولى ان يقال المراد انه لا نسلم ان الدليل الشرعي موجب لشيء ظنا كان او يقينا فانه امارة ولا علاقة بين الامارة ومدلولها فيبعد غاية البعد ان يظن في الادلة الشرعية افادة الثبوت الخارجي **قوله** يؤخذ معنى الادراك الخ اي يؤخذ معنى شامل لهما وليس المقصود الترديد بين مجرد الجزم والظن فقط والا فلا يتناول ما يفيد كليهما **قوله** وليس معنى الدليل فيه ان المص ذكر في اوائل بحث القياس ان الدليل مؤثر في الحكم اما عادة كما هو راي الاشاعرة او حقيقة كما هو مذهب المعتزلة فان حاله كحال تاثير النار في الاحراق الخارجي بلا تفاوت **قوله** ما يفيد نفس الثبوت الخ اي الخارجي لانه المتبادر المتنازع فيه ههنا فلا يرد انه لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية قال المص وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة اعلم انه لم يظهر الفرق بين ان يكون موضوع علم المضافين على الوجه المذكور وبين ان يكون موضوعه امرين متشاركين في ذاتي او شيئين متلازمين بان يكون العلم واحدا على التقدير الاول متعددا على الثاني وايضا يمكن الاضافة بين ثلثة اشياء وما فوقها كاثبات الادلة الاربعة للاحكام الخمسة **قوله** كما في الفقه المباحث الخ فيه ان الوجوب مثلا اضافة بين الفعل والمكلف فان الاول واجب على الثاني ولذا يقال يبحث في الفقه عن الاحكام الخمسة ويعبر عن المكلف بالمحكوم عليه **قوله** لكن لا دخل للاحوال الخ فيه ان بعض المطالب ليس بقابل للقياس بل للاستقراء والتمثيل مع انه ذكر المص انه قد يبحث عن احوال الموصل اليه على سبيل الندرة **قوله** ليست اعراضا ذاتية الخ فان قيل ان محمولات مسائل ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب وغيره بل اعراضا ذاتية لما صدق عليه الكتاب والدليل فمن اين يجعل الكتاب موضوعا دون الدليل قلنا عروضها لمعروضاتها من حيث انها كتاب او سنة او غيرهما لا من حيث انها دليل فان المبحوث عنه يؤخذ مساويا للكتاب وغيره لا للدليل هكذا قيل وفيه بحث لانه يبحث عنه عن افادة الامر للوجوب وليس ذلك ثابتا لجميع ما يطلق عليه الكتاب في اصطلاح الاصول ولو اعتبر الوجوب مع مقابله من عدم الوجوب فكما انه ليس مساويا للكتاب ليس مساويا للدليل وايضا الوجوب ثبت لسائر الادلة غاية الامر انه من موضوعات المسائل من الكتاب والسنة او الاجماع او القياس والمقصود اثبات الاحوال لها وايضا قد سبق من الشارح قدس سره ان اثبات الحجية من مطالب الفن ولا شك انها من اعراض الدليل مطلقا **قوله** الموجودات المجردة الخ اعلم انه قد يطلق

بدا كتاب اغلط تعريف غلط =

الالہی علی ما یختص بالمجردات کالواجب والعقول وقد یطلق علی ما یعم ذلک من الامور العامة والاطلاق الاخیر ہو المناسب بجعلہ متناولا لمباحث الوحدة والعلیة والمعلولیة فذکر الموجودات المجردة لکون العلم باحثا عن اشرف اجزاء الالہی کما اختارہ المحقق الرازی فی المحاکمات ویحتمل ان یراد بالمجردة المطلقة **قولہ** فذہب المص الی ان الحیثیة فی القسم الاول فی بحث لان اشرف مباحث الالہی اثبات وجودہ تعالی الاان یقال المثبت الوجود الخاص لا المطلق **قولہ** لانہ انما فی الاول جزء من الموضوع اعلم ان صاحب المحاکمات قال المراد بالحیثیة فی موضوع الطبیعی حیثیة الاستعداد للحرکة والسکون وہو جزء من الموضوع **قولہ** بل قید لموضوعیتہ اعلم انہ ذکر قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المتصف بالقدم والحدوث حقیقة ہو الوجود والموجود یتصف بہ بالنظر الیہ فلا یکون الوجود قید الموضوع الالہی علی الاطلاق **قولہ** والمشہور فی جوابہ الخ لا یقال قد جعل التغیر قید الموضوع الطبیعی والنظر ان مکانہ لیس بینا بنفسہ فیلزم ان یکون مسئلة من علم علی ما صرح بہ فی اول شرح المواقف ولا یناسب ان یکون جزء الامن الطبیعی لانا نقول نص الشیخ فی اول طبیعیات الشفاء علی ان ذلک من مسائل الالہی **قولہ** والتحقیق ان الموضوع الخ یعنی ان القید متعلق بالبحث لا بالعروض فیجوز ان یکون مبحوثا عنہ فی ذلک العلم الخ لا یقال الموضوع ما یبحث عن جمیع عوارضہ الذاتیة فلا یکون التقیید للاشارة الی انہ لا یبحث فی ہذا العلم عما سوی القید من الاعراض الذاتیة فیکون التقیید ضائعا لانا نقول فائدة القید التوضیح والتبیین للمبحوث عنہ فی ہذا العلم نعم یرد علیہ انہ یلزم ان لا یقع الاختلاف بین العلوم بالموضوعات فان الموضوع ای ما یبحث عن لواحقہ ذات القید فاذا کان قیدان للموضوع مبحوثا عنہما فی علمین یکون الامتیاز بینہما فی تینک المسئلتین بہا لا بالموضوع فانہ متحد فیہا ذاتا واعتبارا وبالجملة کلام الشیخ فی اول طبیعیات الشفاء یدل علی ان القید فی الموضوع یجب ان یکون منشأ العروض الاعراض المبحوث عنہا وقد صرح المحقق الرازی فی طبیعیات المحاکمات بذلک ایضا قال المصنف وانما قلنا ان للشیء الواحد الخ لا یخفی ان اثبات مدعاہ من جواز تشارک العلوم فی الموضوع لا یحتاج الی اقامة الدلیل علی تنوع الاعراض الذاتیة لشیء واحد ولو ارید بالتنوع مجرد التعدد فنقول تنوع الاعراض الذاتیة لا یتوقف علی کون المعروض واحدا حقیقیا لجواز ذلک فی غیرہ ولو سلم فلا یخفی ان کون صفاتہ تعالی فی الجملة ذاتیة متنوعة مما لا ینکرہ کل احد قال المص ولا شیء منہا یلحقہ لجزئہ لا یخفی ان اللاحق للجزء المساوی من الاعراض المبحوث عنہا واللاحق للجزء الاعم وان کان من الاعراض الغریبة علی القول المختار لکنہ قال الشر قدس سرہ فیما سبق بخلاف ذلک قال المص فلحوق بعضہا لا یجوز ان یکون لذاتہ تعالی خبیر بانہ یجوز ان یکون لذات العارض کما انہ یکون لذات المعروض مع انہ لیس ذلک من الاعراض الذاتیة کما لا یخفی تامل **قولہ** قال المص قطعا للتسلسل فی المبدا فان قیل لیس التسلسل باطلا الا فی الاحاد الموجودة فیجوز ان یقع التسلسل فی الصفات الاضافیة او السلبیة بلا انتہاء الی الذات قلنا نعم کذلک فی المشہور عن الجمہور لکن الشر قدس سرہ ذکر فی شرح المقاصد ما یدل علی ان برہان التطبیق یجری فی الامور الثابتة بحسب نفس الامر مطلقا والتعویل فی ابطال التسلسل علی ہذا البرہان یقتضی ان التسلسل محال عند المتکلمین سواء کان الامور المتسلسلة مترتبة ولا موجودة معا اولا فان کان الامور الثابتة فی حکم الموجودات یدل علی المصنف ان صفاتہ تعالی ثابتة مع ان الاضافات والسلوب غیر متناہیة فی الواقع اللہم الا ان یقال الکلام مبنی علی رای الحکماء المشترطین فی ابطال التسلسل الثبوت مع الترتب فی جانب المبدأ قال المص ولانہ یلزم استکمالہ من غیرہ لا یقال ذلک لازم فان خلقہ تعالی یتوقف علی امکان المعلول لانا نقول ہذا لیس باستکمال باطل فان امثال ذلک من تتمة المعلول القابل للمعلولیة قال المص وہو موضوع علم السماء والعالم الخ ہذا موافق لما فی شرح الاشارات لکن المذکور فی کتب الجمہور ان البحث فی البسائط لا من حیث الکون والفساد بل من حیث بساطتہا مطلقا من اقسام الطبیعی یسمی بعلم السماء والعالم والعیز ذکر فی اول المحاکمات ان العلم بالطبیعة من مسائل العلم الالہی لا الطبیعی لان الطبیعة جزء الجسم الطبیعی الذی ہو موضوع ذلک العلم لکنہ قدس سرہ نقل عن الشیخ فی تعریف ہذا العلم انہ باحث عن الطبائع فتامل **قولہ** وتعریف الحکمة فی صیغہا کذا فی اکثر النسخ المعتبرة فیحتاج فی عطفہ علی الاحوال الی التاویل بتقدیر عامل فی المعطوف ای یحصل فیہ تعریف کما فی قولہم علفتہا تبنا وماء باردا ای سقیتہا ماء ووقع فی بعض النسخ ویعرف الحکمة بہ الخ ہذا ہو الظاہر بمعنی الموافق لعبارة الشیخ الی حاصل فی بیان اقسام الحکمة **قولہ** ولا یخفی ان الحیثیة المقصود من ہذا الکلام رد ما زعم المص من ان الحیثیة لیست فی الطبیعی قیدا للموضوع بل بیانا للمبحوث

عنہ وذلک لان الشیخ جعلہا قیدا للعروض مع انہا المبحوث عنہا فلا بد من التاویل المشہور اعنی جعل الحیثیۃ بمعنی الاستعداد قیدا للموضوع ولنفسہا مبحوثا عنہا او
لا بد من التحقیق الذی اختارہ الشارح قدس سرہ من ان الحیثیۃ قید البحث سواء کانت قیدا للعروض الیہ اولا **قولہ** اما ثانیا فلانہم آلخ المراد من ہذا الکلام
مع التطویل انہم اعتبروا الموضوع وحدۃ العلوم لانہ الذات المقصود اثبات الصفات المحمولۃ لہا لکنہ لیفہم من تقریرہ قدس سرہ ان الباعث علی ذلک
امر آخر الیہ من کون الموضوع معلوما والمحمول مجہولا وفیہ ان مرجع موضوعات المسائل الی موضوع الفن معلوم اجمالا لا خصوصیات تلک الموضوعات
کذلک ما یرجع الیہ المحمولات معلوم بوجہ ما بخلاف الخصوصیات لکن اثباتہا للموضوعات الیہ مجہولۃ وذلک لا یضر فان کون الموضوع مثبتا لہ الیہ مجہول **قولہ**
عن اعراضہ ای عن اعراض الحقائق فتذکیر الضمیر باعتبار تاویل الحقائق بالمذکور او عن اعراض الموضوع المفہوم ضمنا **قولہ** فتبحث عن جمیع آلخ بناء الخطاب
اولون المتکلم عطف علی یوضع بصیغۃ المجہول وانما غیر الاسلوب اشارۃ الی ان الباحث فی الجمیع لا یلزم ان یکون المدون وکذا الحال فی نظائرہا **قولہ** واما
ثانیا فلانہ ما من علم آلخ لقائل ان یقول ذلک لازم فیما اذا جعل الموضوع اشیاء کثیرۃ او شیئا مقید القیدین او جعل الموضوع مقید الحیثیۃ صحۃ اتصافہ بالمحمول کما
فی المنطق والطب فانہ یجوز جعل کل علم من تلک العلوم علوما متعددۃ والجواب انہ یجوز جعل کل علم علوما متعددۃ باعتبار المحمول بخلاف الموضوع فانہ اذا جعل
امر مطلقا موضوع علم لا یمکن اعتبار التعدد فیہ ولا یخ العبارۃ عن اشارۃ الی ذلک لا یقال لا یمکن رد اصطلاح اللاحق بانہ یرفع الضبط الثابت للاصطلاح
السابق فانہ قد یوضع لفظ فی اصطلاح بازاء معنی عام وفی اصطلاح آخر بمعنی اخص من الاول لانا نقول الکلام فی جہۃ الاختلاف والوحدۃ فی العلوم المدونۃ
المختلفۃ المتحدۃ کل منہا بوجہ ما والمقصود انہ ان اعتبر فی تلک العلوم المحمول لجہۃ الوحدۃ یلزم ان یکون کل علم متحد من جملتہا علوما متعددۃ بخلاف الموضوع
قولہ والمتصف بصفات کثیرۃ ہذا فی موضع الکبری فان اجری علی ظاہرہ یتوجہ علیہ المنع بلا شبہۃ فانہ لا یلزم عدم احتیاج کل متصف الی امر منفصل
فینبغی ان یقید بکونہ واجب الوجود الحقیقی **قولہ** ولا مباین الامتناع آلخ اعلم ان المحققین اعتبروا فی العرض الذاتی انتفاء الواسطۃ فی العروض بان
یکون عارضا اولا وبالذات الواسطۃ وثابتا بالعرض لذی الواسطۃ لا انتفاء الواسطۃ فی الثبوت فان اکثر الاعراض الذاتیۃ معلولۃ لامر مباین لمعروضاتہا
فان حمل کلامہ قدس سرہ علی اعتبار انتفاء الواسطۃ فی الثبوت کما ہو الظاہر یلزم مخالفۃ المحققین والا فیرد علیہ المباین الذی لا یکون صفۃ قائمۃ لا یتصور
ان یکون واسطۃ فی العروض فلا حاجۃ للمصنف الی الاستدلال علی ان عروض صفات الواحد الحقیقی لیست لامر منفصل غیر صفۃ ویمکن ان یقال لا مانع من ان
یکون بین امرین متساویین فی الوجود متباینین فی الصدق خصوصیۃ یقتضی اتصالا بینہما بحیث تحقق عارض لہما کذلک وان لم یکن منہما حلول وقیام لا بد
لابطال ذلک من برہان **قولہ** ضرورۃ ان اختلاف آلخ انت خبیر بانہ لو سلم ذلک فی الصفات الحقیقیۃ فغیر مسلم فی السلوب والاضافات **قولہ** تقدیما للاقدم
بالذات اعتبار ہذا النوع من التقدیم فی الکل یتوقف علی ان یکون حجیۃ الاجماع بالنسبۃ وحجیۃ القیاس بالاجماع وفیہ تردد **قولہ** ہو فی اللغۃ آلخ النظم
ان یتعرض لکونہ بمعنی الکتابۃ الیہ فی اللغۃ کما فی القرآن الا ان یقال ان الکتاب حقیقۃ لغویۃ فی المکتوب الیہ وہو المناسب لان یجعل اصلا للمعنی المتعارف
المقصود **قولہ** لیلزم ذکر المحدود آلخ لا یقال لم یجوز تفسیر الکتاب بمجرد القرآن ولا یجوز تفسیرہ بہ مع امر آخر لانا نقول التعریف اللفظی یحصل بمجرد القرآن قطعا
فاذا ضم معہ شیء آخر فلا بد لان یجعل تعریفا سوی اللفظی فیحمل علیہ فیلزم ذکر المحدود فی غیر التعریف اللفظی وذلک غیر جائز بل نقول التعریف اللفظی
لا یکون بالمرکب اذا وجد لفظ مفرد مرادف **قولہ** ولان القرآن آلخ قیل علیہ ان بعضہم عرف النظر بانہ الفکر الذی یطلب بہ او ظن فذکر
قدس سرہ فی شرح المقاصد ان المراد بالفکر المعنی الاعم وہو بمنزلۃ الجنس للنظر وما بعدہ فصل لہ واما جعل النظر والفکر بمعنی واحد وما بعدہما تعریفا لہما
فبعید لم یعہد مثلہ فی التعریفات ولا الفہم من اللفظ والجواب ان الفرق بین المقامین ظاہر فان لفظ القرآن فی المجموع المذکور اظہر واشہر من الکتاب
بخلاف الفکر بالنسبۃ الی النظر ولا شک ان فہم المقروء العام من لفظ القرآن فی غایۃ البعد بخلاف المعنی العام من لفظ الفکر کما لا یخفی **قولہ** لانہم انما یثبتون ہذا التعلیل
لبعض المدعی فان اطلاقہ علی الکل لا یحتاج الی دلیل لشہرتہ بقی ان الدلیل حقیقۃ لبعض الآیۃ فی کثیر المواضع الا ان یحمل ذلک علی التمثیل او یراد بالآیۃ
ما یغایر الکل بقرینۃ المبالغۃ **قولہ** الی تحصل صفات مشترکۃ آلخ لا یخفی ان الاعجاز لیس مشترکا بین الکل والبعض علی الاطلاق فانہ مخصوص بمقدار السورۃ

وعلی ہذا یحمل الاشتراک فی قرینۃ اسیاتی من ان الاعجاز لیس صفۃ شاملۃ وینبغی ان یعلم ان الاختصاص بغیر الاعجاز من الصفات محمول علی الاضافی تامل قولہ
لان المقصود تعریف القرآن الخ فعلی ہذا لا یظہر فائدۃ الانزال الا ان یقال الانزال مما لا بد لانہ الجنس لانا نقول یخلق المنقول فنبیح تقییدہ بالتواتر فصل لرد
یمکن ان یقال ذکر الانزال اشارۃ الی کونہ من عند اللہ قولہ او مقدارہا لم یرد بذلک کونہ مثلہ فی عدد الکلمات والحروف بل فی عدد الآیات فلا یرد ان بعض الآیات
الطویلۃ مقدار السورۃ بل اکثر منہا ولیس بکلام تام فلا یکون بلیغا فلا یوصف بالاعجاز قولہ والمراد فیہ ای علی واحد من جملۃ اوصاف المذکورۃ التی النقل تواتر
واحد منہا فلا یرد ان تعریفہ مشتمل علی قید التواتر لان قیل النقل بین دفتی المصاحف مشتمل علی الکتبۃ الیہ قلنا النقل بین الدفتین یحتمل بدون الکتبۃ
وذلک بالقراءۃ فقط مع ان اشتمال النقل علی الکتبۃ ضمنی لا صریح قولہ الا انا تواتر بعض آیۃ ہذا نظیر بالنقال لم یکن من جلدۃ کذا احد الا من اشتہر بجیبہ الآن من
جملۃ کذا قولہ وان قولہم بلا شبہۃ الخ فیہ ان الشبہۃ علی ما یفہم من سابق الکلام خارجۃ بقید التواتر فلا حاجۃ الی قولہ بلا شبہۃ ویمکن ان یجاب عنہ بان المشہور
قسم من التواتر عند بعضہم وان کان مقابلا لہ فی المشہور فزیادۃ بلا شبہۃ للتاکید فاسند اخراجہا الی بالاخیر لیظہر علی المذاہب بلا خلاف بقی ان التبادر من العبارۃ
ان جعل قولہم بلا شبہۃ احترازا عن الشبہۃ مذہب ابی حنیفۃ ولیس الامر کذلک قولہ للشبہۃ فی کونہا آیۃ تامۃ فیہ انہ قد خولف الآیۃ فی تامیۃ کثیر من الآیات
فینبغی ان لا یجوز الصلوۃ بہا الیہ عند المتاخرین فی الصحیح فالاولی ان یعلل بالشبہۃ فی القرآنیۃ قولہ فان قیل فعلی ما اختارہ آخر الکلام ان یتعرض قبل
السوال لمذہب الشافعی الیہ وکانہ نظر الی اشتہار مذہبہ قولہ فانہ یعد زندیقا او مجنونا اعلم ان الزندیق یفسر بالمنافی للصانع وبالمبطن للکفر المظہر للاسلام وبالملحد
الاباحی ولا یخفی ان شیئا منہا لا یناسب المقام الا ان یحمل الکلام علی التغلیظ فان الزندیق یقتل مطلقا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قولہ وان خص بالکلام قام خرج الخ
ما اجاب عن السید الشریف بانہ یکفی بحالہ نوع تعلق واختصاص بالقرآن اقول ہذا التخصیص غیر ملائم لمذہب الاصولی والفہ الاختصاص غیر منضبط مع انہ لا یظہر
نفسہ من العبارۃ قال الاولی ان یقال نظرا الی غرض الاصولی المراد بالبعض ما یصلح دلیلا علی الحکم فلا یکون ما سواہ قرآنا فی ہذا الاصطلاح قولہ فان قیل فالکتاب اسم انت خبیر
بانہ لا حاجۃ الی ہذا السوال الجواب بعد ما صرح بان کلا من الکتاب والقرآن یطلق علی المجموع وعلی کل جزء منہ قولہ بل تشخیصہ فی جوابہ ای کتاب یرید فعلی ہذا
یکون الکلام تفسیر المراد وہہنا اتم بعضا من التعریفات الاصطلاحیۃ وانما لم یجعلہ تعریفا لفظیا لان وصفہ بازاء النفسی واللفظی ظاہر بلا نقاد وقطعی انہ تعریف لفظی
فان الموضوع لہ لیشیئہ بما یتناول المنسوخ التلاوۃ القراءۃ الشاذۃ فبالتعریف التعیین ان الموضوع لہ ما سوی المنسوخ والشاذۃ ویمکن دفع
الدور بجعل التعریف اسمیا قال المصحف معلوم فی العرف الظاہر انہ اراد حقیقۃ العرفیۃ معلومۃ فح لا حاجۃ فی تمام الجواب الی زیادۃ امر وان اندفع
بوجہ ما فلا حاجۃ الی زیادۃ فی العرف قال العلم لانہ یطلق علی الکلام الازلی فان قیل لمناسب ان یعتبر الاشتباہ بین المجموع وبین المعنی الکلی قلنا نعم الا ان التفسیر
لا یمیز المجموع عن الکلی قولہ متروۃ انہ لا معنی لہ الا ما کتب فیہ القرآن لیہ انہ ان ارید بما کتب فیہ القرآن ما صدق علیہ ہذا المفہوم فی الخارج فلا یتوقف معرفتہ
علی معرفۃ القرآن لانہ عبارۃ عن النقوش المعینۃ الکائنۃ فی الاوراق الشخصیۃ وان ارید بہ ہذا المفہوم فحصر المعنی علیہ ممنوع اذ یجوز ان یفسر بما فیہ الکتاب النازل
علی محمد علیہ الصلوۃ والسلام او الوحی المتلو المعجز ویمکن ان یقال المصحف فی العرف موضوع بازاء ما کتب فیہ القرآن ای ہذا المفہوم وما یراد فہ علی ان یکون
اللام فی الوحی المتلو للعہد الخارجی ای المعین المشخص النازل علی محمد علیہ السلام فان المعہود الخارجی موضوع بازاء الفرد الشخصی علی ما فی الحاشیۃ الشریفۃ
الشریفیۃ علی المطول قولہ لانہ مرادف الیہ الکتاب المشہور ان الترادف صفۃ للمفردات الا ان المفہوم من الحاشیۃ الشریفیۃ علی شرح المختصر انہ قد یوصف المرکب انہ فی
لا یقصد بہ التفصیل قولہ ویخرج منسوخ التلاوۃ الخ فیہ ان کتابۃ منسوخ التلاوۃ فی المصحف بعید جدا فالاولی ان یسند الاخراج الی الشاذۃ والیہ لبعض الاحادیث
والکتب المؤلفۃ للعلماء منقولۃ الینا بالتواتر فی الصحف والاوراق ویمکن ان یقال تواتر مقید بکونہ من اللہ الی النبی علیہ الصلوۃ والسلام قولہ
یعنی المجموع الشخصی فان قیل لا یصح حمل الشخصی داخلا فی حد المفہوم الکلی قلنا لیس الشخصی علی حقیقۃ کما ادلہ المص قولہ لو سلم ای لا نم انہ یجوز معرفۃ الشخص
بدون معرفۃ الکلی الذی بمنزلۃ الجنس لہ ولو سلم انہ لیس زیادۃ فیبنی کلام المص علی خلاف ذلک انت خبیر بان مقصود السائل دفع الدور الذی زعم
ابن الحاجب بدون التکلف الذی ارتکبہ المصنف فلا وجہ لردہ بانہ علی خلاف ما بنی المصنف الکلام علیہ قولہ یسمی کلام اللہ والقرآن علی معنی الخ

یوہم ان القرآن الثانی مجاز وقد صرح فی شرح العقائد بانہ مشترک بین المعنیین کما فی المتن بقی ان المفہوم ان معنی الاصلی الاول ہو النفسی فقد نقل عنہ الی الثانی لمناسبتہ والمعنی الظاہر عند الکل المتفق بین الائمۃ ہو الثانی کما لا یخفی الا ان یقال ذلک فی زماننا واما فی القرآن الاول فالامر بالعکس **قولہ المص فان کان** القرآن عبارۃ عن ذلک المتشخص الخ لا یخفی ان المناسب ان یقع التردید بین وضع القرآن بازاء الالفاظ المخصوصۃ مطلقا وبین وضعہ بازاء ما قام باول لسان سواء کان لسان جبرئیل علیہ السلام او غیرہ الا یری انہ وقع فی الحدیث ان اللہ تعالی انزل القرآن دفعۃ الی سماء الدنیا فحفظۃ الحفظۃ وکتبۃ الکتبۃ ثم نزل بلسان جبرئیل الی النبی علیہ السلام شیئا فشیئا بحسب المصالح قال المحشی القرآن ہذہ الکلمات المرکبۃ اعلم ان المتبادر من العبارۃ انہ اسم جنس او علم جنس والاظہر ان یکون موضوعا بازاء الخصوصیات لکن بالوضع العام کما فی الضمائر وتحقیقہ ان القرآن عبارۃ عن الالفاظ المخصوصۃ الموجودۃ لکن بدون اعتبار وصف الوجود والتشخص بالمحل وان کان لازمین لہ فانہ لا یعتبر ہذان الوصفان فی الوضع فالموضوع لہ حقیقۃ مجرد النوع المجتمع مع کل تشخص تشخص المحل فکل تشخص منہما قرآن حقیقۃ وعلی ہذا تیم ما ادعاہ من ان معرفۃ القرآن لا یحصل بدون القراءۃ قال المص موقوفۃ علی الاشارۃ انت خبیر بانہ لا ضرورۃ فی الاشارۃ فانہ یحصل معرفۃ الحقیقۃ بالقراءۃ والاطلاع علی تلک الالفاظ المخصوصۃ الا ان یراد ان حقیقۃ الاسمیۃ ای بیان معناہ من حیث الوضع یتوقف علی العلم بالوضع المتوقف علی الاشارۃ قال المحشی باعتبار محلہا فقط فیہ اشکال اما اولا فلان القرآن یشتمل علی القراءۃ السبعۃ المختلفۃ بلا اعتبار المحل واما ثانیا فلان تعددہ قد یحصل بلا تعدد المحل کما اذا قرأ واحد آیۃ مرتین **قولہ** او نحوہا کالتعبیر عنہ الخ فیہ انہ ان عرف السامع ذلک الشخص وکونہ مسمی باسم العلم قبل سماعہ لا یحصل معرفتہ بہ لامتناع تحصیل الحاصل وکذلک ان لم یعرفہ وکونہ مسمی بہ قبل ذلک لاشتراط العلم بالوضع لہ فی فہمہ من اللفظ اللہم الا ان یقال المعرفۃ شاملۃ للتذکیر والالتفات الیہ فیجوز ان یعقل السامع بعد العلم بذلک **قولہ** علی مقومات الشیئ ای اجزاء العقلیۃ المحمولۃ ہذا علی ما ہو المشہور من ان الحد التام مرکب من الجنس والفصل **قولہ** ولقائل ان یقول الشخصی الخ فیہ ان استدل المصنف علی امتناع ان یعلم الشخصی بالحد فبعد ذلک لا وجہ لان یمنع مستندا باعتبار الترکیب بین التشخص وبین امر آخر سیما اذا اعتبر الترکیب عتبارا بانضم ان التشخص مرکب اعتباری نظر الی انہ لا ترکیب فی الخارج بل الذہن فقط علی ما شرح المواقف **قولہ** القائم بلسان جبرئیل قد اشتہر بینہم القول بقیام اللفظ باللسان وہذا خلاف الواقع الا انہم بنوا الکلام علی العرف فیما بین الانام **قولہ** للمجموع الشخصی الخ لا یقال یصدق التعریف علی البعض کالنصف لانا نقول المراد بالسورۃ العموم فلا یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ بکذا استفاد من شرح الشرح اقول فیہ بحث لانہ یصدق علی النصف الاول مثلا انہ الکلام المنزل للاعجاز بکل سورۃ منہ نعم لا یصدق علیہ انہ منزل للاعجاز بکل سورۃ من القرآن لکنہ لو اعتبر ذلک لزوم الدور فالوجہ ان یجاب ان المراد بالکلام المنزل مجموع ما انزل علی حمل اللام علی العہد ای الفرد المتعارف **قولہ** بل ہو بعض سورۃ ولا یخفی ان الآیۃ الخ کذلک فالاولی ان یراد انما المساۃ باسم خاص کذا قالوا وفیہ بحث لان جعل آیۃ الکرسی مجردا منافیہ وسورۃ ہود تسمیۃ تحکم صرف قال المص لکن افادۃ الحکم الشرعی الخ لیشکل بما اذا کان المعنی عین الحکم الشرعی مثلا آیات التحریم فتصحیح الکلام یحتاج الی التکلف **قولہ** ای بیان اقسامہ الخ فیہ ان البحث بالمعنی المتعارف لا یتناول التقسیم وباللغۃ یشمل التعریف الیہ فالمناسب ان یجعل التقسیمات توطئۃ للابحاث ای المسائل ویمکن ان یقال قد یجعل التقسیم مسألۃ کما فی شرح المواقف فالتقسیم یرجع الی البحث بالمعنی المتعارف **قولہ** والاشتراک لا یظہر الفرق بینہ وبین التعریف یجعل احدہما من مباحث الاصول والآخر من العربیۃ تامل **قولہ** لا یقال المراد الخ یعنی لا حاجۃ فی اخراج مباحث العربیۃ الی تقیید الابحاث بالعز بتعلق بافادۃ الاحکام ولم یبین مستوفی فی العربیۃ **قولہ** لا بد لہ من وضع للمعنی الخ ان المعنی المعروف عین المعنی السابق لانہ المتعارف فی اعادۃ المعرفۃ فیرد علیہ ان المدلول علیہ لا یلزم ان یکون الموضوع لہ وان کان المعنی الثانی المعرف غیر الاول ففیہ ان المناسب للسوق ان یکون ضمیر قولہ واستعمالہ فیہ راجعا الی المعنی الثانی لکن الصحیح بحسب المعنی رجعہ الی الاول کما فی ضمیر علیہ فیحصل الابہام فی الکلام ویمکن ان یقال المراد بالوضع المنکر غیر الاول کما ہو المتعارف فیتناول الوضع التاویلی بالنسبۃ الی المعنی المجازی بقی ان توقف الدلالۃ علی الاستعمال غیر ظاہر اللہم الا ان یفسر الدلالۃ بفہم المعنی من اللفظ بالفعل لا یکون اللفظ بحیث یفہم المعنی عند استعمالہ مع العلم بوضعہ **قولہ** منقولا بالتواتر صفۃ اللفظ الخ ہذا ظاہر اذا ارید بالمعنی معنی المجموع الشخصی فانہ غیر متواتر واما اذا ارید بہ المعنی الکلی فالمقصود انہ لیس

بمتواتر على الاطلاق قوله على ما يشبه بقدر الطاقة فيه انه يلزم على هذا التقييد ان لا يكون متكلم واحد قادرا على ايراد كلامين متفاوتين في مراتب البلاغة
بالنسبة الى مقام معين وذلك غير ظاهر التسليم عند ارباب المعاني قوله والجواب ان هذا الخ اعترض عليه بان مقصود هذا القائل ان الاصطلاح
على معنى القرآن نفسه مع قطع النظر عن دلالة اللفظ خارج عن طوق البشر فيكون معجزا وهذا لا ينافي ان يكون النظم ايضا باعتبار دلالة عليه صفة الاعجاز
ولا يستلزم كون هذا من اعجاز النظم والجواب ان الاعجاز في اصطلاحهم صفة النظم فقط فلو وصف المعنى بالاعجاز بلا ارجاع الى النظم لكان اصطلاحا جديدا
قوله مرتبة المعاني بان يلاحظ ولا يناسب بحسب المقام ان يلاحظ سابقا مثلا يلاحظ المسند في مقام القصر قبل المسند اليه وقس على هذا قوله متناسقة
الدلالات بان يكون كلها خارجة عن مقام التعقيد لا ان يكون جميعا في مرتبة واحدة من مراتب الوضوح يبقى الكلام في متشابهات القرآن بل
مجملاته تامل قوله النظم حقيقة الخ فيه ان النظم حقيقة عرفية في الشعر وان كان مجازا لغويا وايضا وقع في القرآن تنزيهه عن الشعر فالاحتراز عن ذهاب
الوهم اليه اولى الا ان الاشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر مرجح للنظم على اللفظ قوله ليتبين من البين ينبغي ان يقيد بالنسبة الى القرآن كما لا يخفى قوله
غير ماولة ومحتملة للمعاني اعلم ان الظ ان يعتبر قيدا آخر من كونه معنى ما ليس بشبهة في كونه قرآنا فانه لا يجوز الصلوة بالتسمية المشبهة في كونه قرآنا وآية تامة
قوله اقام العبارة الخ اعلم ان كلام الكشف الكبير صريح في ان الجواب باختيار الشق الاول بح لا يصح ما ادعاه الشارح قدس سره من لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز
بل اللازم الجمع بين معنى المشترك فيجعل الجوابان معا باختيار الشق الثاني بان يكون الاول منعا للملازمة من عدم فرضية القرآن والثاني منعا لبطلان التالي
يعني انه لا حاجة ح الى جعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا الا ان ذلك مما لا بد منه في الشق الاول اللهم الا ان يقال هذا تحقيق للمقام قوله اذ حق الخ هذا
مبني على ان يكون ضمير ما تيسر منه راجعا الى المعنى سواء كان في ضمن هذا النظم العربي او لا واعلم ان هذا التقرير لا يلائم ما ذكره صاحب الهداية قال ولابي حنيفة
رحمه الله في جواز القراءة بالفارسية قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين ولم يكن فيها بهذه اللغة تامل قوله قيل الخلاف بالفارسية لا غير الظ ان الحصر بالنسبة الى غير العربية
فانه ينبغي ان يجوز القراءة بمعنى القرآن في ضمن اللفظ العربي فانه اقرب الى نظم القرآن من الفارسية قوله بل للتطرق الخ هذا بيان للواقع والا فلا اشارة في العبارة
الى ذلك قوله حيث وصف المنزل الخ ينبغي ان يزاد على ذلك ايضا ان المراد من قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر منه قراءة النظم لا المعنى تامل قوله وبعد ذلك البحث الخ
انما زاد لفظ البحث ليظهر وجه التاخير وقد عبر فخر الاسلام عن التقسيم الرابع بالاستدلال والحاصل ان معرفة كيفية الاداء متاخرة عن الجميع قوله نظرا الى ان
التصرف الخ تقسيم التصرف توطئة وتمهيد لبيان تاخير الاستعمال ومحصله ان تصرف المفيد للاحكام للسامع حالا بالوضع للالفاظ ثم نصب القرائن لاظهار المعاني
ثم الاستعمال فاظهار المعنى ملحوظ للمتكلم قبل الاستعمال الا ان المص رح نظر الى ان ظهور المعنى عند السامع بعد الاستعمال قوله وكل منها ان الخ في المقام اشكال
لان هذين القسمين هما القسمان الخارجان عن التقسيم الثالث اي الظاهر ومقابله من غير مغايرة بالذات او الاعتبار كما لا يخفى على من تامل تقرير القسمين فليتامل
قوله فلا يلزم التباين والاختلاف الخ يعني ان التباين الذاتي ان فرض ضروريا ففي تقسيم واحد على انه ليس ضروريا اصلا اذ يجوز الاكتفاء بالاختلاف
الاعتباري وان الاختلاف ولو باعتبار غير لازم في التقسيمات اصلا فان اعتبار الحيثيات ليس بواجب في ما لم يقيد قسم بحيثية واعتبار لم يغير منافيا للآخر
ولم يمنع صدق التعريف الخارج عن التقسيم على قسم التقسيم الآخر قوله فالمشترك ما وضع لمعنى كثير الخ فيه بحث يجي في الحاشية التي كتبه الشارح قدس سره في اوائل مباحث
قوله وهذا التعريف شامل الخ اعلم انه اشتهر مقابلته بمجرد الاسماء المنقولة للمشترك بخلاف اسماء الموضوعة للمعاني الجنسية ثم للعلمية وكذا الموضوعة في اصطلاحين الا ان
انهم ذكروا من اسباب الاشتراك اختلاف الوضعين قوله والاقرب ان يقال الخ فيه ان الاولى اسناد الاخراج الى اول القيود المصالحة ويمكن ان يقال
مدار العلوم على الاستغراق والوحدة صفة لوضع ذلك اللفظ المستغرق فكانه قيل العام لفظ مستغرق لما يصلح له بالوضع الواحد قوله فلا يدخل الخ الظ
انه اراد ان تعميم الاستغراق بحيث يتناول الاستغراق على وجه البدل يلزم مطلقا لدخول النكرة لكنه يرد عليه ان المص رح ذهب الى التعميم
فلا وجه هنا لان يخرج المشترك في تعريف العم بقيد الاستغراق وان سلم ان التعميم غير صحيح في الواقع ولذا نقل عنه في الحاشية انه اراد ان التعميم
بحيث يتناول المشترك يلزم لكون المشترك مثل النكرة بلا تفاوت بخلاف قولنا من يأتيني اولا فانه يتعرض فيه لكل فرد دون الاولين وتتمع

ذلک بالعبارۃ الفارسیۃ عنہا وہذا کلام جید لکنہ یخالف ما ذکرہ فی بحث الالفاظ العموم من انہم جعلوا مثل قولک من دخل ہذا الحصن اولا فلہ کذا تاما فان جعل مستغرقا فکل نکرۃ کذلک والا فلا حاجۃ العلوم **قولہ** فانہ یستغرق الخ انت خبیر بانہ لا دخل لہ فی ہذا المقام بل المناسب ان یقال فانہ موضوع للکثیر الخ والاحسن ان یقدم ہذا الکلام علی تعریف المشترک والعام او یوخر عن الخاص الیہ فان المائۃ من جملۃ الخاص واعلم ان المصنف رح جعل الواحد الجنسی او النوعی مقابلا للموضوع بازاء الکثیر وعلی ہذا التحقیق فی معنی الوضع للکثیر یلزم ان یکون الواحد الجنسی او النوعی موضوعا للکثیر سواء کان اسم الجنس موضوعا للماہیۃ او المفرد المنتشر ای مفہوم الکلی اللہم الا ان یقال المراد بالوضع للامر الواحد المشترک فیہ وضعہ بازائہ من حیث انہ کذلک بخلاف اسم الجنس النکرۃ فانہ یلاحظ فیہ ذلک الاشتراک **قولہ** والعام الخ اعلم ان الظاہر ان العام من قبیل الموضوع لامر یشترک فیہ الوحدان ولا یخفی ان مثل جمیع الرجال من الفاظ العموم ولم یوضع الامر یشترک فیہ الوحدان لانہ صفۃ لتمام ما اضیف الیہ من رجال وکذا لم یوضع لکل واحد من الوحدان وہو ظاہر وکذا لیست الاحاد اجزاء لما وضع لہ بازائہ بل ہی اجزاء لما صدق علیہ الموضوع لہ الا انہم تسامحوا ولم تفرقوا بین المفہوم وما صدق ہو علیہ تامل واما المعرف باللام فانما ان الاحاد جزئیات للموضوع لہ نظرا الی ان المعرف بلام الاستغراق موضوع للحقیقۃ والجنس والفردیۃ والاستغراق بمعونۃ القرائن وفیہ انہ یلزم ان یکون الواحد النوعی کالانسان موضوعا للکثیر کما سبق ویمکن ان یجعل المعرف باللام موضوعا للاستغراق واما مثل من ففیہ وجہان احدہما ان یکون موضوعا لامر یشترک فیہ الوحدان بناء علی ان الموصولات والمضمرات موضوعات للمفہوم العام والثانی ان یکون موضوعا لکل واحد من الوحدان بناء علی ما ذکرہ المحققون من اعتبار الوضع العام فی الموصولات والمضمرات **قولہ** المعتبر ہو الاجزاء فیہ انہ ان ارید بذلک مجرد الاشتراک فی لفظ ومفہوم ما یرد علیہ انہ یجوز اطلاق العشرۃ علی اجزاء زید وان ارید الاشتراک فی الحقیقۃ یتوجہ علیہ انہ لا یکون ح لفظ الجمیع المضاف الی الاجناس المختلفۃ عاما ویمکن ان یقال المراد الاشتراک فی الاسم المقصر اطلاقہ علی الجزء وتناولہ ایاہ فمعنی المائۃ المقصر اطلاق الواحد علی الاجزاء وہی مشترکۃ فیہ وفی جمیع الاجناس المطلق اشتراک الاجزاء فی الجنس و ذلک واقع بخلاف زید فانہ لا یقصد فیہ الی اطلاق لفظ الاجزاء علی الجزء **قولہ** وکون عمومہا الخ فیہ ان المتبادر من ذلک ان المعنی الذی استعمل فیہ النکرۃ المنفیۃ الفرد المبہم المنفی کما قال السید فی حاشیۃ الکشاف من ان معنی قولنا لا رجل بالفارسیۃ نیست مردی فلا یصح اعتبار الوضع النوعی للعموم نظرا الی کثرۃ الاستعمال فانہ اذا کان معناہا الفرد المبہم واعتبر والعموم لازما عقلیا لم یستعمل النکرۃ فی العموم اصلا ویمکن ان یقال ذلک بالنظر الی اصل المعنی قبل اعتبار الوضع النوعی ووجہ الصحۃ لکن المناسب ان لا یعتبر الوضع النوعی ویقال بالعموم علی وجہ اللزوم العقلی **قولہ** کیف ولم یستعمل الخ فیہ انہ مجرد استعمال النکرۃ المنفیۃ فی الفرد المبہم بحسب الوضع الشخصی لا یقتضی کونہا عاما حقیقیا کیف والکلام فیما یکون اطلاق لفظ العام علی حقیقۃ وذلک اذا استعمل فی العموم والشمول بحسب الحقیقۃ لا المجاز ولو سلم ذلک فلا حاجۃ الی اعتبار الوضع النوعی فلیتامل **قولہ** اراد بالصلوح لا یقال یلزم ان یکون لفظ البلد او الدار بلا حصر وتعیین للاجزاء عاما لانا نقول المراد بالاجزاء الاجزاء المتفقۃ فی الاسم المقصر اطلاقہ علیہ ما سبق **قولہ** فاعتبر والدلالۃ الظاہر ان یراد ان الاول بالنظر الی اسم الکلی لجزئیاتہ ولیس کذلک فانہ موضوع بازاء المفہوم العام لا الجزئیات ویمکن ان یقال استعمال العام فی الخاص لا لخصوصیۃ حقیقۃ لا مجاز علی ما بین فی بحث الاستعارۃ من شرح التلخیص **قولہ** وبہذا الاعتبار صارت الخ یعنی وان کان الاستغراق فی صیغ المجموع واسمائہا بالنظر الی جزئیاتہا من جماعۃ حاصلا بلا کلام لکن استغراقہا للاجزاء ای الآحاد حاصل ایضا باعتبار ان یجعلہ الاستغراق وضعوح متناول للدلالۃ اسم الکل علی اجزائہ واعلم ان المشہور عند المحققین فی استغراق الجمع انہ یبطل الجمعیۃ فیصیر کالمفرد بلا تفاوت وما ذکرہ قدس سرہ ہنا فی استغراق الجمع مذہب ضعیف علی ما قال فی کثیر من تصانیفہ **قولہ** بمعنی استغراقہ الخ فیہ للمشترک ح یکون مستغرقا ایضا فلا یخرج بقید الاستغراق علی ما سبق **قولہ** عند من یقول الاحسن فی العبارۃ ان یقال لا اشترط واعتبر والمصنف الاستغراق فی العموم یکون الجمع المنکر واسطۃ علی تقدیر القول من المصنف رح بعدم استغراقہ عاما علی تقدیر اعتبار الاستغراق فیہ بقی الکلام فی وجہ استغراق الجمع المنکر لما یصلح لہ حتی یکون عاما وکان وجہہ ان النکرۃ المفردۃ مثل تمرۃ خیر من جرادۃ قد تستغرق وکذا یمکن اعتبارہ فی الجمع قال المصنف رح واصحابنا قسموا الخ انت خبیر بانہ لا یحسن

اعتبار الماول قسما على حدة في تقسيم اللفظ الى المشترك وغيره فانه لا ينبغي ان تقسيم الكلمة الى الاسم والفعل والحروف والمنفي مثلا ولو سلم فالمناسب ان يعتبر
في القسمة مقابل الماول من المفسر قال المص ما بعد الاسم الخ لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقسيم في كتب الاصول الا باعتبار المطلق والمقيد قوله لما ذكر في الميزان
ان الخفي والمشكل والمشترك كما عرفت ينبغي ان يعلم ان العبارة غير حسنة على ما قرره المص والمشترك في تفسير هذه الاسماء فان المشترك من اقسام الخفي في تفسيرها ان انالة الخفاء
في المشكل بالعقل لا بالنقل للمبهم الا ان يكون اصطلاح الميزان على وجه آخر قوله وكذا اسم الاشارة است خبير بان موصول الخ مشكل والتحقيق ان اسم الاشارة والموصول
والمضمرات على رأي الجمهور من القوم موضوعة للمفهومات الكليات فينبغي ان يكون من قبيل اسم الجنس فلا يصح انها خارجة عن الاقسام الا ان بعض النحاة ذكر
انها ليست من اسم الجنس وان كان تعريف المفصل له يقتضي ذلك اما عند المحققين فهي موضوعة للافراد المشخصة بالوضع العام فيكون من قبيل ما تشخص معناه فجعل
المص اياه في العلم غير صحيح تامل قوله ولقائل ان يقول الخ واجيب عنه بان المراد بوزن المشتق وزن مبناه اي وزن مشتق ما كالفاعل والمفعول وذلك
لان جميع الصفات من جنس اسم الفاعل والمفعول بخلاف الآلة والمكان والزمان وانت خبير بانه بعيد غير مفهوم من العبارة ونقل عن المص ان المراد
بالوزن ليس بالوزن بمن الفاعل والمفعول كما في تقرير الشرح بل الهيئة والمبنى ان الصفة ما كان معناه غيرا ووضع له كالامرين من المشتق منه وهيئة المشتق
لا المادة والصورة ولا شك ان ذلك صادق على جميع الصفات حتى العطشان والملح والمستخرج والافضل لكن يبقى انه غير مطرد لصدقه على اسم الزمان
والمكان والآلة ويمكن ان يقال ان المص ارتكب ذلك لما يرى انه كثيرا ما يتجاوز القوم في مواضع ولا يتحاشى عن اظهار المخالفة قوله لان جعل الصفة الخ لا يخفى
ان مجرد جعل الصفة قسما للاسم الجنس لا يقتضي ان لا يجتمعا في مثل ضارب لجواز التداخل بين الاقسام قوله ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا الخ لقائل ان
يقول جهة المناسبة بين المشتقات والمشتق منه يجوز ان يكون خارجة لازمة لها قد صرح في الكشاف بان الاسم مشتق من السمو لان التسمية تنويه بالمسمى
واشارة تذكره وبان الاله بمعنى المعبود مشتق من أله بمعنى تحير وذلك لان الاوهام متحير في معرفة المعبود اللهم الا ان يقال المراد بالاشتقاق هو الصغير
المتعارف بين اهل التصريف ويجب فيه ان يكون معنى المشتق بتمامه معتبرا داخلا في مفهوم المشتق لكن يجوز ان يكون لذات معينة صفة مشخصة فوضع للذات
مع الصفة علم فاذا كان هذا العلم مناسبا لاسم مجرد الصفة في حروف الاصول مع ترتيب الحروف كان العلم مشتقا اشتقاقا صغيرا باعتبار المعنى الخ الا ان
يقال ذلك غير واقع بل مجرد احتمال عقلي قوله مشعر بان المراد الخ فقيل عليه ان كلام المص مبني على ما ذهب اليه البعض من ان اسم الجنس موضوع لفرد مبهم مع
ان كثيرا ما يطلق المسمى على الفرد والفرق بين المطلق والنكرة بالاعتبار فان اعتبار كون المسمى مطلقا غير مقيد يخالف اعتبار كونه بعضا غير معين والجواب انه
لا يحسن ح اضافته اختصاصه فانه لا يلائم ان يراد بالمسمى الا الماهية دون الفرد كما لا يخفى قوله للقطع بان المراد الخ اي على سبيل الحقيقة دون التجوز
بقرينة التحرير والا فلا يفيد دفع ما يشعر به كلام المص بما ذكره الشارح قال صاحب التحقيق في بحث الوجوه الفاسدة ان الاظهر انه لا فرق بين المطلق والنكرة في
اصطلاح الاصوليين قال المص وانما قلت الظاهر انه اشتبه على المص تعيين الموضوع له بتعيين الفرد الواقع عليه فان النكرة موضوعة للماهية او للفرد
المنتشر لا للفرد المعين الخارجي الذي يصدق عليه الماهية او مفهوم الفرد المنتشر غاية الامر ان النكرة تقع عليه وتحقق في ضمنه بخلاف المعرفة فان العلم
موضوع بازاء المعنى المشخص وكذا سائر المعارف عند المحققين لكن بالوضع العام كما تقرر في موضعه اما المشهور عن القوم انها موضوعة للمفهوم الكلي لكن
بشرط الاستعمال في الفرد المعين الخارجي قوله ولا عبرة بحال الاطلاق اي بدون اعتبار الدلالة نظرا الى الواقع عند المتكلم والسامع حين الاطلاق فاندفع
ما قيل ان التعيين الذي اشير اليه يدل عليه باللفظ في المعرفة دون النكرة ما هو حال الاطلاق كما يفهم من قوله يستعمل في شيء بعينه قوله لان الحيثيتين متنافيتان
فيه بحث لانه ان اعتبر وحدة الوضع والموضوع له فيهما فالتنافي واقع لكنه ينبغي ان يقع التنافي بين الحيثيتين الاولين ايضا فان الوضع للكثير للمعنى الكثير لا يتحد
بالوضع الواحد لافراد معنى واحد وان لم يعتبر الوحدة في الوضع والموضوع له فلا تنافي اصلا فانه يجوز ان يوضع لفظ باوضاع كثيرة لكثير غير محصور ويوضع ايضا
بوضع واحد لمعنى واحد ولكن ان يقال المراد انه لا يمكن اجتماع العموم والخصوص معا في اللفظ بحسب استعمال واحد بخلاف الاشتراك والعموم في جرت
العيون فانه يعتبر الاشتراك في العين وينصب قرينة معينة لارادة احدى المعاني اي عين الماء كما في سائر مواضع الاشتراك وكذا يعتبر العموم لافراد

ہذا المعنی ولا شک انہ یمکن اعتبار العموم والخصوص فی استعمال واحد ان کل منہما یوضع علی حدۃ فافہم فانہ مما یشتبہ علی کثیر من الافاضل **قولہ**
والکلام بعد الخ ذکر قدس سرہ فی الحاشیۃ من وجوہ النظر ان الواقع موقع الجنس للمشترک ہو الموضوع لکثیر بان یکون کل واحد من افراد الکثیر
نفس الموضوع لہ لا اعم من ذلک علی ما ہو مقتضی عبارتہ وفیہ ان ذلک عین ہذا المشترک لا جزءہ اللہم الا ان یقال لبعض الالفاظ موضوع بازاء
کل فرد من الکثیر لکن بوضع واحد لا باوضاع متعددۃ لکن ہذا التحقیق غیر مشہور عند القوم ولو سلم فلا یلزم ذکر الجنس القریب فی التعریف
الماخوذ عن التقسیم الا ان المتبادر من عبارۃ المصرح ان التعریفات حدود تامۃ مشتملۃ علی الجنس والفصل القریبین **قولہ** واشرنا الی ان مثل الخ
حیث قلنا والمراد بالوضع الکثیر الی قولہ بحسب ذلک المفہوم ولا وجہ لما قیل الاشارۃ فی السوال المذکور بقولہ لا یقال ہذا القید مستدرک الخ لان
اعتبار استغراق الآحاد بطریق النفی مذکور فی مجرد السوال **قولہ** واحترز بقید الوحدۃ الخ فیہ انہ ذکر صاحب الکشاف قید علی الانفراد فی قسم
الاخیر من الخاص احترازا عن المشترک فلا حاجۃ فی القسم الاول الیہ الی قید واحد للاحتراز عن المشترک **قولہ** لانہ اراد بالانفراد الخ یعنی ان الشئ من حیث
انہ شئ لا یقتضی العموم بین افرادہ کالنکرۃ بانہ مجرد استغراق الجزئیین کاف قال فی الکشف الکبیر والمراد بالانفراد کون اللفظ متنا ولا لمعنی واحد
من حیث انہ واحد من قطع النظر عن ان یکون لہ فی الخارج افراد اولا **قولہ** تقسیم الخاص لا یخفی ان اطلاق الاعتبار علی مطلق اسم المعنی غیر ظاہر
فکانہ اراد کما یتبادر من الکشف باسم المعنی ما یقابل اسم العین ای الفرد الشخص ووجہ اطلاق العین علی الفرد ظاہر شائع کما یقال الاعیان
الخارجیۃ رح لیظہر کونہ خاصا اعتباریا فانہ لیس فیہ نہایۃ الخصوص والتعیین المعتبر فی الخاص **قولہ** ان المعنی او احد الخ قال المحقق فی شرح المختصر العموم
من عوارض الالفاظ حقیقۃ فاذا قیل ہذا اللفظ عام صدق علی سبیل الحقیقۃ واما فی المعنی فاذا قیل انہ عام بل ہو حقیقۃ فیہ ثلثۃ مذاہب اولہا
لا یصدق حقیقۃ ولا مجازا وثانیہا یصدق مجازا وثالثہا وہو المختار انہ یصدق حقیقۃ بدلیل انہ حقیقۃ فی شمول اجزاء المتعدد فکما صح فی الالفاظ
باعتبار شمولہ لمعان متعددۃ بحسب الوضع یصح فی المعانی باعتبار شمول معنی لمعان متعددۃ بالتحقیق فیما بیانہ انہ یتصور شمول امر معنوی لامور متعددۃ
کعموم المطر والخصب للبلاد وباعتبار افرادہما فیہا واعلم ان الاطلاق اللغوی امرہ سہل انما النزاع فی واحد متعلق بمتعدد ثم قال الشارح فی حواشیہ علیہ
یعنی ان ما دل علیہ کلام الفریقین ہو ان العموم بحسب اللغۃ بل یطلق علی الالفاظ والمعانی امرہ سہل اذ یتبین بالرجوع الی اہل اللغۃ والاستعمال انما النزاع
فی ان امر واحد ہل یکون متعلقا بامور متعددۃ وذلک انما یتصور فی المعانی الذہنیۃ فمن اثبتہا اثبتہ ومن نفاہا نفاہ ولا یتصور فی الاعیان الخارجیۃ
لان العرض الواحد لا یقوم بالمحال المتعددۃ وہذا انما یستقیم اذا ارید بالتعلق الحلول فی المحل ومرادہم اعم من ذلک کالصوت للسامعین واللفظ
والمعانی ومن الغلط الفاحش فی ہذا المقام ما وقع لبعضہم ان المراد ان العموم انما یکون فی الالفاظ الموضوعۃ بازاء الاعیان دون الموضوعۃ بازاء
المعانی **قولہ** وقیل المراد لفظ الخ ہذا الوجہ یغایر الوجہین الاولین لیس فیہما اعتبار الوضع والاشتراک اللفظی والمعنی واحد ہو وضع اللفظ لمدلول واحد
علی سبیل الانفراد الا ان ذلک للفظ قد یکون علما وقد یکون غیرہ وذلک المدلول قد یکون من الاعیان وقد یکون من المعانی **قولہ** ولو فسر بالحکم الاثری
ان المصرح ذکر فی صدر التقسیم لما کان القرآن نظما والاعلی المعنی قسم اللفظ بالنسبۃ الی المعنی الخ الا ان المصرح نظر الی ان اثبات الحکم الشرعی باعتبار اثبات الحکم
بحسب اللغۃ اولا فان الایجاب الشرعی قطعا فی الامر مثلا الالزام مدلولہ قطعا بحسب اللغۃ **قولہ** کانہ اراد الخ فان قیل یلزم ان یکون الکلام موجبا للقطع
بالاتفاق اذا کان احد طرفیہ عاما ولیس کذلک کما سیاق قلنا المراد قطعیۃ الحکم من حیث الانتساب الی الخاص ای من حیث المحکوم علیہ اذا کان خاص
مسند الیہ ومن حیث المحکوم بہ اذا کان الخاص مسندا قال المصرح ففی قولہ تعالی انت خبیر بانہ لا یظہر کون الامۃ من قبیل الخاص من حیث ہو خاص
بلا قرینۃ عن صارفۃ النظر علی ما قررہ المصرح فی البحث کیف والشافعی رح وغیرہ من المجتہدین یستدلون بدلائل صارفۃ فلا یصح التفریع وبہذا لا نعلم حال ما فعلہ
الشارح الفہ من نقض القاعدۃ بقولہ تعالی انتہی معلومات الخ واعلم انہ لا حاجۃ فی تفریع ہذا البحث الی کون الخاص موجبا للحکم قطعا لانہ لا یجوز صرف
اللفظ عن موجبہ القطعی الظنی بلا صارف وقرینۃ اللہم الا ان یقال ببطلان کلام المختصر اظہر واشد کما لا یخفی وینبغی ان یعلم انہ بنی بعض الاصولیین ہذا البحث

على بأن اسماء الاعداد لا يجوز ان يراد بها غير مدلولها الحقيقية اصلا وان كانت مع القرائن مع انه خارج النقص بانه الخ ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** واجيب
بان الخ فيه ان موجب العام ايضا قطعي عند هذا المصنف كما سياتي فلعله قلنا انه لا يقول لو انتفى قطعية موجب الخاص عدم جواز ابطاله بالنقصان لانتفى قطعية
موجب العام ايضا وذلك وليس الامر كذلك كما في الاشهر بل نقول الواسطة ايضا قطعي في مدلوله نظرا الى دليل المصنف وان لم يصرح المصنف بالتعميم فيما
قوله وليس الواجب الخ فيه انه لا ينبغي الترديد بين الشيئين في ابطال حمل القرء على الطهر مع ان الكلام في فساد لا يصح ارادة الطهر مع القرء بلا ذكر
للشافعي او لغيره من المجتهدين **قوله** بل الواجب الشرعي اي نصب الشرع في بيان العدة والا فالواجب ضرورة انه لازم شرعا ولذا لا يجوز في الشرع
ان ينكح قبل القضاء والواجب ضرورة **قوله** نعم يفيد الخ كان المراد ان هذا الدفع نافع له اذا وردت المعارضة لا بطريق المعارضة بل لبطلان مذهبه من
حيث الاجتهاد والا لا يحسن ان يورد المستدل على المعارضة منها يبطل الاستدلال والمعارضة معا **قوله** قلنا دخول الخ لا يخفى ان الجواب ظاهر في دفع السؤال على
تقرير المصنف واما دفعه على تقرير القوم فيحتاج الى تغيير في العبارة بان يقال فحينئذ تنقضي العدة بطهرين بان يعتبر اول الاول وآخره واول الثالث **قوله** فانه
كما لا تتبعض توضيح المرام بذلك غير الخ فان الكلام في الامور المستمرة التي يطلق اسمها على اجزائها وليس اليوم كذلك فكما لا يتبعض اول اليوم بكونه
يوما واحدا لا يتبعض اليه بكونه يوما اصلا قال المصنف وقد عقب الطلاق الخ ذكر في الصحاح عاقبه اي جاء على عقبه وكذا التعقيب قال المصنف
الكلام المعقب الخ يقال اكل اكلة اعقبته سقاما اي اورثته كذا في الصحاح قال المصنف فان قوله تعالى فان طلقها الخ فيه ان الشافعية استدل على ذلك بان
المخالعة صارت عنه اجنبية بالخلع بل نقول لا وجه لجعل ذلك دليلا اذ لا ضرورة في جعل كلام متصلا باول الكلام حتى يلزم ان لا يلحق الطلاق بالخلع وكانه انما اورد
ذلك لانه على مذهبه دون مذهبنا **قوله** وليس بمستقيم وفيه بحث لان كون الخلع طلاقا لا فسخا غير متوقف على كون قوله فان طلقها بيانا للثالثة ولو سلم فليس
كون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بمتوقف الا على مجرد التعدد والترتيب في الطلاق المذكور في الآية وهذا يحصل بان يكون مرتان في الآية قيدا للطلاق
المذكور ولا ينافيه ان يكون مرتين في عبارة المصنف قيدا للذكر وقد حمل هذا القائل قوله تعالى مرتان على التعدد ونعم تقرير المصنف يشعر في هذا المقام بان
المراد بالمرتين في الآية ما يراد به في عبارته لكنه شيء آخر والجواب ان المصنف قال في تحقيق ان الخلع طلاق لا فسخ هذه العبارة من ان تعقب ذكر الطلاق الخ عقب
للرجعة مرتين ولم يتعرض لمعنى مرتان في الآية اصلا ثم فرع على ذلك بان قوله تعالى فان طلقها بيان للثالثة فمثل هذا القائل قول المصنف مرتين قيدا للذكر في
عبارة المورد تحقق ان الخلع طلاق لا فسخ وان قوله فان طلقها بيان للثالثة فالمتبادر من هذا التقرير ان كون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بواسطة
ذكر الطلاق مرتين فرد الشارح قدس سره هذا المتبادر الا انه ثم رد تفسيره لقوله تعالى مرتان في ضمن تقرير الوجه الصواب بان قوله فان طلقها واقع بعد
بدلالة على ان معنى قوله مرتان ثنتان لا مجرد التكرير **قوله** لئن علمتم الخ فيه انه لا يقع ان الشامعة بعيد العلم وما في معناه صرح بذلك صاحب الكشاف قريبا
من تفسير هذه الآية **قوله** ايها الحكام وعلى هذا فالخطاب في صدر الآية ايضا لهم في قوله ولا يحل لكم الخ ايها الحكام لانهم الآمرون بالاخذ والايتاء فاما
للازواج وشكله غير عزيز في القرآن وغير ما ذكره صاحب الكشاف فالحاصل ان الخطاب في قوله فان خفتم للحكام قطعا لكن الخطاب في قوله ولا يحل لكم يحتمل
ان يكون لهم ايضا او ان يكون للازواج وقال ليتبهم الخطاب مما لم يقصد به مخاطب دون مخاطب كما في قيل ايها الناس او يكون للحكام والازواج معا
ينصرف الى كل منهم ما يليق به من الاحكام والاظهر هو الوجه الاول لانه لا يلائم الوجهين الآخرين **قوله** الا ان يتجاوز في صدر الآية اللهم الا ان يقال
بالالتفات من الخطاب الى الغيبة بالنسبة الى الازواج تامل **قوله** كلاما معترضا فيه ان الاعتراض كلام اجنبي يقع بين كلامين متصلين معنى لنكتة وهذا شائع
في عبارة البلغاء ويمكن ان يجاب عنه بان الاعتراض متعلقا بالكلام السابق لوجه لنكتة جليلة وهذا لا يظهر في الاعتراض في هذا المقام مع
ان للكلام وجها وجيها بدون اعتبار الاعتراض بالاجنبي **قوله** كلاهما او احدهما خلع ويمكن ان لا يكون شيء منهما خلعا وانما لم يتعرض لذلك لانه بصدد
ان يبين اتصال فان طلقها بقوله الطلاق مرتان **قوله** احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع هذا ممنوع فان الفاء لتفيد مجرد ان الخلع مشروع بعد الطلقتين واما انه لم
يشرع قبلهما فباعتبار مفهوم المخالفة وذلك غير معتبر عند الحنفية وان اعتبر مفهوم المخالفة لم يتم الكلام بمجرد ما سياتي مما ذكر سابقا من ان المذكور عقيب الفاء

للبس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح فى الاقتداء وذلك لانه ان اندفع هذا الاشكال يرد عليه ان عدم الجناح على تقدير الخوف لا يتوقف على الطلقتين قوله وذلك لان الخلع الخ الحكم بان الفاء فى قوله فان خفتم للترتيب على سبيل الغرض والا فالظاهر انه للتفسير قوله واجيب عن الاول بان ذكر الخ اى الطلاق فى الآية محمول على الرجعى على التقدير عدم الاخذ والبيان بالخلع على تقدير الاخذ وفيه ما فيه والنظر فى جواب الاشكال ان المراد بالرجعى ما يصح ان يرجع الزوج على الزوجية بعده بلا غاية الامر ان هذا المعنى غير متعارف فيما بينهم لكنه سهل قوله بان الآية نزلت فلا يكون لبيان الطلاق على مال بدون ان يتحقق فى ضمن الخلع بل هو مراد بوجه ما بدليل نزول الآية لا يقال فح لا يصح ما سبق من ان فعل الزوج هو الطلاق لانا نقول المراد ان فعله ما يصدق عليه الطلاق ولو بغير عبارة الطلاق ويمكن ان يقال الآية لبيان الطلاق على مال لكنه يعلم حكم الخلع بدلالة النص او القياس نظرا الى ان الآية نزلت قوله وانه يلحقه صريح الطلاق وفيه ان الخلع طلاق فى الصحيح من مذهبه ومع ذلك قال انه لا يلحقه صريح الطلاق لانها صارت بالخلع اجنبية قوله لو سلم فبالاجماع الخ فيه اشارة الى منع اللزوم المذكور فان المرتين اعم من ان يكون فى شئ منهما مال ولا مع انا نقول الفاء لا يدل الا على مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها عند سبق الافتداء ولا يدل على انحصار ذلك فيه لا يلزم البطلان موجب لفاء واشارة الى منع بطلان اللازم الاول على وجه الالزام للخصم فان الحنفية وان لم يجوزوا الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لكن الخصم اى الشافعى رح فمن جوز ذلك قوله والخبر المشهور روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال لامرءة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير ثم جاءت متهمة بالعنة قالت ما وجدت معه الا كهدبة الثوب اتريدين ان تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك لقائل ان يقول لا يدل هذه الرواية على وجوب التحليل بدون سبق الخلع والافتداء اللهم الا ان يظهر انه لا يكون فى الطلقات الثلث خلع اصلا كما يشعر بذلك قوله طلقها ثلاثا واعلم ان العسيلة تصغير العسل شبه لذة الجماع بالعسل والتانيث على نية اللذة او على معنى النطفة او على معنى القطعة او الدفعة الواحدة او على ان الغالب فى العسل التانيث كذا فى شرح السنة قوله والا فالترتيب فى الذكر فيه ان الترتيب الذكرى معناه كون الذكر على هذا الوجه مناسبا كما فى ذكر المجمل بعد المفصل وايضا هذا المعنى مدلول بالفاء بخلاف سائر الحروف قوله لا بد بعد الطلقتين من الامساك لفظه لا بد غير ظ فانه يجوز ترك المراجعة بلا طلقة ثالث قوله رح لا دلالة فى الآية اى فى آية فان طلقها فان الفاء لتفسير التسريح وبيان ما يترتب عليه من وجوب التحليل لكن قوله فامساك بمعروف او تسريح باحسان يدل على المشروعية المذكورة الا ان يمنع ان الخلع داخل فى الطلقتين لكنه كلام آخر تامل قال المص الباء لفظ خاص لقائل ان يقول كون الباء خاصا فى الالصاق لا يقتضى الا ان يكون لا ابتغاء الغير الملصق بالمال بان لا يكون المال مشروطا مباحا لا ان الابتغاء صحيحا والمال لازما الا يرى ان قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدل على ان بيع الحنطة بالحنطة لا بالمثل غير صحيح لانه صحيح والمثل واجب ويمكن ان يفرق بين قولنا احل النكاح الملصق وقولنا بين الحلال والحرام لاجل العقد الملصق به وكذا بين قولنا بيعوا بيعا ملصقا بالمثل وقولنا بيعوا لاجل المثل الملصق بالمثل تامل فاعلم انه اعترض فى هذا المقام بانه ليس فى الآية نفى كون النكاح مشروعا بلا مال بل هو مسكوت عنه وقد ورد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واجيب بان المطلق يحمل على المقيد اذا دخل على الحكم عند اتحاد الحادثة بالاتفاق وانت خبير بان هذا مبنى على ان يكون هذه الآية المقيدة دالة على لزوم المال وعدم مشروعية النكاح بلا مال اوكان وجه اذا بين المحرمات مقيل احل لكم ما وراء ذلكم لارادة الابتغاء الملصق بالمال فالمتبادر منه انه لا تحل النساء بدون ذلك وكذا اذا جعل ان تبتغوا بدلا من قوله ما وراء ذلكم سيما اذا اعتبر الضمير فى البدل اى ابتغاءها وراء ذلكم قوله لكن المفوضة التى الخ هذا تنبيه للاعتراض بجواز ان يكون نكت فى المتن على لفظ المبنى للمفعول كذا نقل عنه قدس سره فى الحاشية والاولى ان يقال انها على لفظ المبنى للفاعل وان الاسناد مجازى باعتبار انها الاخرة قال المصنف ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الخ اقول لا حجة فى هذه الآية على الشافعى رحمة الله عليه لان المقدر غير مبين صريحا لكنا ابو حنيفة بالقياس بينه الشافعى لقياس الثمن وقد اعترف الحنفية بالمماثلة بينهما حيث قالوا يجوز للمرءة ان تمنع نفسها عن قول الزوج لاجل المهر المعجل كما يجوز حبس المبيع لاجل الثمن ولا شك ان تقدير المهر بما يصلح ثمنا نوع تعين له فان الحبة والحبتين لا يصلح للثمنية قوله معناه وما فرضنا عليهم الخ وسيجئ الكلام على مثل هذا العطف والتقدير فى بحث المشترك ان شاء الله العزيز قوله عدل المص عن ذلك اعترض عليه السيد الشريف بان اثبات الحجة على

ادخ فى رجه يتوقف على مقدمة ينبى احدهما ان معنى الغرض للاخرى وللاصوليين للاولى فلا عدول فيه اقول الحجة على ان معنى الا يتوقف على كون الغرض حاصلا على التقدير كما اختاره الاصوليون بل مجرد كونه مستعملة ههنا فيه ولو بالقرائن كاف كما ذهب اليه المصنف فثبت العدول ثم اعلم انه لا يناسب مناسبة شديدة حمل الغرض على التقدير مع ان اسند العلم بذلك الى ذاته تعالى ولم يبين المقدر الا بما يظهر بالتامل قوله وتحقيقه ان اسناد الخ وفيه ان نحو ضربت لا يقتضى الا كون المتكلم ضاربا بالاسناد ان غيره ولا يتعلق بالضرب وليس فيه اداة التقدير فلا يلزم ان لا يسع من غير الشارع الخ التقدير ولو فى صورة من صورة النكاح قوله يتوقف على كون الغرض الخ ويمكن ان يقال انه لا حاجة الى جعله بمعنى التقدير فانه يتم على تقدير ان يكون بمعنى الاستحباب بان يقال المعنى حللنا او وجبنا على الازواج ولا شك ان من جملة المهر فى نكاح المفوضة ولم يكن ذلك الا مهر مثلها مرجحا بين على وجه القياس كما ذكر فى المتن قوله تقرير الاول ان لفظة حتى الخ حاصل الكلام ان الشافعى رحمه الله ذهب الى ان لفظة حتى تدل على ان ما قبلها منتهى بوجود ما بعدها وعلى ان سابقها مانع عن ان يتحقق لاحقها فيكون السبب لوجود اللاحق ما يتقدم على وجود السابق المانع فلا دلالة فى الآية الا على ان نكاح الزوج الثانى يرفع الحرمة المغلظة الثابتة بالطلقات الثلث فلا يفهم منها ان هذا النكاح بل يرفع الحرمة الغير المغلظة الثابتة بما دون الثلث ام لا لان المغيا الى الحرمة الغليظة غير موجودة ولا منتهية وزعم ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه قال بان حتى فى الآية لاثبات نقيض ما قبلها اى الحل الجديد الى الحالة الثابتة الزوجية قبل الطلقات سواء كان ما قبلها منتهيا اولا بان لا يوجد ذلك اصل وكما فى صورة الطلقة الواحدة والطلقتين فيبطل وجوب الخاص على مذهبه لا جات الحنيفة بان مذهبنا فى عدم التحليل حرمة الطلقة والطلقتين مبنى على الحديث فلا استخراج من الآية قوله واثر الغاية اى تاثير الغاية او اثر كون الغاية غاية او اثرها حاصل فى ضمن الانتهاء قوله ولا يتصور لغاية الشئ الخ الغاية النكاح الثانى بل الحل الغاية به والشئ الحرمة المغلظة والاصل الطلقات الثلث او المراد بالشئ والاصل واحد ووجه التعبير بالاصل ظاهر قوله المراد بالنكاح هذا العقد والظاهر انه الوطى لان ذلك مما اتفق عليه الشافعية الخ قوله وهو حادث لا سبب له لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب قد ثبت بعد الدخول فيما انتهى اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة المغلظة الا ان حكمه تخلف باعتراضها فاذا انتهت امكن ان يقال بالسبب السابق وفيه بحث لان المراد بالعود صيرورة المرأة منكوحة كما كانت وكلمة حتى غاية لعدم الحل وذلك محكمى فى الحديث كحكم حتى فى الآية بلا تفاوت فى اثبات الحل الجديد وعدمه لا يقال تقييد الحل بما طرأ بعد الحرمة الغليظة فان الذوق غاية لتلك الحرمة لانا نقول هكذا الحال فى الآية فان النكاح غاية لعدم الحل المقيد بذلك بحسب المال وان كان مطلقا فى الظاهر فلا تفاوت بين الآية والحديث قوله ولقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله الخ هذا عطف بحسب المعنى على الجواب لسابق الذى هو ان المراد بالنكاح الخ قوله فان الجزاء المطلق الخ فيه ان قطع اليد جزاء كامل وجب بالصاحبة لعم لكن الجناية التى وقع القطع فى جزاءها متعلقة بحق العباد الخ ويمكن ان يقال الاقتصار فى حكم الشرعية على مجرد القطع يشير بان الجزاء عند ليس الا مجرد الجناية على حقه تعالى قوله مند حل القطع الخ يخفى انه لا يكفى اعتبار التحول فى زمان القطع بل المناسب لتقرير المرام ان يعتبر فى وقت الجناية ليكون الجزاء الواقع بازاءها خالصا لله تعالى وكان المراد اعتبار بقاء التحول فى زمان القطع قوله قال المصنف حكم العام التوقف الخ اعلم ان الحكم ان الاختلاف فى المراد من العام لا فى بيان الموضوع له فانه لا يساعده اوله المذاهب اذ الاجمال لاشتراك لا يقتضيان التوقف فى الموضوع له وتعين الثانى مالا يوجد الوضع له بحروان العموم معنى مقصود لا يثبت الوضع له لانه اثبات اللغة بالترجيح الا ان تقرير الشارح قدس سره لدليل المذهب المختار يدل على ان الاختلاف فى الموضوع له وكذا اهمال فى دليل الفريق الثانى والاعتراض عليه ثم اعلم انه ان اريد بالعموم انتظام جمع من المسميات فوجه التوقف انه لا يظهر تعيين مرتبة من مراتب العموم عند الشئ اذ كل نظام العام صالح له الا انه لا يكون ما ذكره الشارح قدس سره فى تقرير استدلال الفريق الاول من ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل الخ لان العموم بمعنى الانتظام متحقق قطعا وان اريد بالعموم الاستغراق كما هو المتبادر عند المصنف فيه ان المتبادر ان يكون المناسب فى الفاظ العام بعد اثبات صيغة العموم لما بلا اختلاف ولم يظهر تقرير المذهب الاول لو اثبت فى باد فى لعالكم الا انه لا ينفى وان لم يعتبر ذلك المتبادر وذلك مذهب التوقف فى مثل الموصولات والمعرف باللام سيما اذا كان الكلام بالنظر الى المراد بالعام لا الموضوع له فانها صالحة بحسب الحقيقة لخصوص والعموم حال المصنف ولانه يذكر الجمع الخ هذا اخص من الدعى اذ الجمع من افراد العام قوله فيكون دليل آخر على الاجمال ويؤيده ذلك ان صاحب الكشف جعل التاكيد محمل

واجمع دليلا ثانيا على الاجمال واليه مجرد الاختلاف في اعداد الجمع دليل على بعض المدعى اي الاجمال في صيغ الجمع اللهم الا ان يحمل الجمع على المعنى اللغوي واعلم انه جعل الدليل الثالث الخ دليلا على الاجمال فان بعض الشارحين للمنار ذكر ان الاشتراك من ادلة الاجمال قوله والجواب انه اثبات اللغة الخ اعترض الاستاذ رحمه الله بانا لا نسلم انه اثبات اللغة بالترجيح اذ هو اثبات لعدم الارادة دون الوضع ويمكن ان يجاب بان ذلك القائل زعم ان اللفظة حقيقة في اخص الخصوص ودون العموم صرح بذلك صاحب الكشف لكن ان تقرير الشرح لهذا المذهب خال عن الاشعار بذلك قوله يحمل على الكل احتراز عن ترجيح البعض الخ انت خبير بان ذلك لا يتم في الاستدلاليات البرهانيات بل لا يتم في بعض الخطابيات ايضا كما يقال يجوز اكل الحرام عند المخمصة مع ان الكلام في العام قبل دليل العموم والخصوص وما ذكره قدس سره امارة العموم قوله على خلاف ما اشار اليه انه اجيب عنه بان ما اشار اليه بالنظر الى اللغة واصطلاح النحو وما ذكرنا بناء على مذهب الاصوليين وفيه ان ذكر اصطلاح النحو في تقرير الكلام الاصولي بدون اشارة الى المخالفة لا يخلو عن سماحة بل نقول العربية من مبادي الاصول فلا وجه للمخالفة قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ واجيب عنه بان المستدل لم يدع الكلية بل الكثرة كما يدل عليه قوله لكثير من المعاني الخ وحاصل الاستدلال حينئذ التمثيل بحكم العادة في اكثر افراد المعنى الظاهر لا الاستدلال القياسي حتى يرد عليه بان الكبرى ليست كلية والجواب ان المتن وسائر الكتب خالية عن التقييد بالكثير فيشعر بالكلية واما تقرير الشارح للاستدلال لا يدل الا على ان كثيرا ما وضع له اللفظ ظاهر مقصود لان كثيرا من المعاني الظاهرة المقصودة قد وضع لها الالفاظ فلا يصح التمثيل بحكم العادة الاكثرية بل نقول التحقيق ان التمثيل لا يتم فيما اذا علم قطعا تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور كما في هذا المقام الا يرى انهم ذكروا في شرط القياس الذي هو التمثيل ان لا يتخلف الحكم عن العلة اصلا فلم يصح التمثيل بحكم جزئي لحكم جزئي آخر فيما اذا لم يعلم التخالف ولا عدمه مع ان هذا الاشكال استدلال لا يلائم راي المصرح القائل بان موجب العام قطعي قوله خاصة انما قيد بذلك مع انه ليس بمصرح به في المتن لان صاحب مذهب التوقف ايضا قائل بالوضع على سبيل الاشتراك فالمدعى في المذهب المختار الوضع للعموم خاصة دون الاشتراك قوله واجيب بانه قد خص الخ وفيه بحث لان المقصود بيان اجماع الصحابة على ثبوت الاستغراق في صيغ العموم فاذا خصص من آية الاباحة الصور الثلث لم تكن مستغرقة الا يرى انه ذكر ان العام المتناول للكل عند الجمهور قطعي عند الحنفية ظني على راي الشافعية رحمهم الله ولا شك ان العام المخصوص البعض ظني بالاتفاق والجواب ان المدعى ليس بصدد التمثيل للعام القطعي فان بيانه بعد ذلك بل المقصود اثبات تناوله لجميع افراده على سبيل التنظير وبيان ذلك ان عثمان وعليا رضي الله عنهما لما اختلفا في مسئلة الجمع بين الاختين وطيا بملك اليمين فقال الاول بالحل مرجحا للآية الاباحة نظرا الى ان الاصل في الاشياء الحل وذهب الثاني الى الحرمة مرجحا لآية التحريم مع اتفاقهما في خروج الصور الثلث عن الآية الاباحة فجعلا تلك الآية متناولة لما سوى الصور فعلم انه لو لم تخرج الصور بدليل ههنا لكانت متناولة لافراد مدلولها قطعا قوله فاشار المصنف الى ان الخ فيه ان العموم بحيث يتناول الجمع في النكاح مطلقا فقط لا بحيث يتناول الجمع في الوطي بملك اليمين ايضا لان المراد من قوله حرمت عليكم امهاتكم التحريم بحسب النكاح بدليل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فكذا في المعطوفات على الامهات ويؤيد ذلك آخر الآية اعني قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان المراد به الاحلال في النكاح كما مر والجواب انه يجوز ان يكون المراد بالنكاح الوطي فانه حقيقة فيه عند الفقهاء وما سبق من لزوم المهر في النكاح لا يقتضي ان يكون قوله ان تبتغوا الآية مخصوصا بصورة النكاح لا يقال سوق الآية لبيان التحريم بحسب النكاح اذ لا يتوهم فيما ذكر فيها الوطي بملك اليمين فانه يحصل العتق بنفس التملك لانا نقول ذلك غير صحيح على الاطراد فان زوجة الاب مثلا لا تعتق بالتملك قال المصنف في سورة النساء القصرى اريد بها سورة يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والمشهور انها ايها الناس اتقوا ربكم وبالطولى سورة البقرة كذا في المغرب قوله المصنف من شاء باهلته المباهلة الملاعنة مفاعلة من البهلة وهي اللعنة ومن ذلك هم اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله تعالى على الظالم منا كذا في المغرب قوله اي ازواج للذين يتوفون الى آخر الظرفان تقدير الازواج بناء لصحة القول بالتناول للحاملة المتوفى عنها زوجها ولعدمه للحامل المطلقة لا للاحتياج الى الربط في الآية بين المبتدا اعني قوله والذين يتوفون وبين الخبر اعني قوله يتربصن لانه اختار قدس سره في شرح الكشاف الربط حاصل بمجرد عود الضمير الى الازواج لان المعنى يتربص الازواج اللاتي تركوهن قوله قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخ فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون العام ظنيا في الواقع لكنه يسمى في الاصطلاح قطعيا لانه محتمل ولو لغير دليل قلنا ليس ظنيا محتملا احتمالا ينافي الجزم كما في العاديات المحتملة بحسب الامكان الذاتي لا بالنظر الى الدليل فافهم قوله بمعونة القرائن المتبادر من العبارة ان الخلو عن التخصيص اي عدمه لملاحظة القرينة

فالتخصيص واقع عندهما غير واقع عندنا فلا يكون عموم العام الخالي عن القرينة اي عموم له ظنونا ما بعدم الشمول ظنون فالمراد انا نجزم بالخلو عن التخصيص بالقرينة قوله
ما من عام الا وقد خص منه البعض لا يخفى ان هذا العام ايضا مخصوص لكن لما كان الاغلب في صيغ العموم التخصيص شاع ان يقال ما من عام الا وقد خص الا ان التخصيص في اللفظ وان لم
يكن هاهنا تخصيص متحقق بقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم بل بحسب الغير فافهم قوله لو جاز ارادة البعض مسميات لا يقال لم يقل الخصم بانه جاز ارادة الخصوص من
العام بلا قرينة بل قال بانه يحتمله الخصوص لاحتمال القرينة بمعنى انه جعل شيوع التخصيص قرينة عليه وهو متحقق والكلام في هذا المقام على ابطال مذهبه من غير نظر الى
الابطال دليله لانا نقول المراد انه لو جوز ارادة البعض وقيل باحتمال التخصيص من غير قرينة مخصوصة معينة ظاهرة بل بشبهة قرينة سوى الشيوع لارتفع الامان لان استيعاب
الشيوع يحتمل في كل عام قوله لما صح ان اراد انه لما صح ينافيهما على القطع سلمنا الملازمة لكن نمنع بطلان اللازم وان اراد انه لما صح ذلك فلنا نمنع الملازمة
قوله لما التكليف الخ فيه ما ليس في الوسع الخ فيه انه يلزم ان يكون الخاص مع احتمال المجاز الغير الناشئ عن دليل ظنيا يجب الاعتقاد قطعيا يجب العمل قوله لما كان التكليف يجب الوسع الخ
اقول فيه نظر اما اولا فلان القطع ليس باختيار العباد فاذا كان العام محتملا للغير ولم يكن قطعيا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا عليهم قوله لا يقال المراد بالقطع هنا
ما لم يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل لما لم يحتمله اصلا لانا نقول الكلام هنا في ابطال مذهب الخصم من غير نظر الى ابطال دليله وقد جعل الخصم شيوع التخصيص قرينة الاحتمال واما ثانيا
فلانه اذا تخصص في قضية فلا يوجد الا الخبر الواحد والقياس يلزم ان يكون كل منهما قطعيا واما ثالثا فلان ما ذكره السائل من منع ارتفاع الامان باق بحاله نظرا الى
وجوب العمل الا ان يقال ذلك تغيير للدليل على ما هو المدعى من ابطال مذهب الخصم ان يكون العام ظنيا قال المصنف يحتمله حكما ليس الحكم ههنا محمولا على المعنى الاصطلاحي
فانه ما لم يقبل النسخ والمفسر الذي دونه ما لم يقبل التخصيص فكانه اراد به المعنى اللغوي قوله وفيه نظر لان مراد الخصم الخ اعلم انه ذكر السيد الشريف في حاشية هذا الشرح على الشارح
رحمه الله كلام المصنف على وجه تبرأ من خطأ ظاهر فصار بغواشي هذا المقام لا تعلق له بمسلك المخالف اصلا ويمكن توجيهه بان يقال النزاع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة
ومثل هذا العام لا يحتمل ان يكون مخصوصا بالعقل والحس بغير المستقل والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه وبالكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا
لا مخصص نعم يحتمل ان يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول به في التكلم الا انه لم ينقل الينا وهذا قليل جدا نقول المخالف التخصيص شائع ان يراد به ان
التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان اراد به ان مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكنه لا يورث شبهة في افراد المتنازع فيه على عمومه لانه
لا يحتمل اكثر افراده وكان مثل ما يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله ان جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن ان يحتمل عليه صورة النزاع قليل
ما هو فلا نسلم ان كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر ان قوله بلا قرينة
معنى ليس المراد المنافية في الاصطلاح ولا بيان التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لا يثبت به بعد التخصيص قليل واما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان
وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء ولا ينافي الشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا ذكر ما المقصود ان هذه المخصصات التي بعضها في حكم البعض
لا يحتملها ما نحن بصدده لانها يكون مقارنة مخصصا لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فاما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ و
لم ينقل المتبادر منه لقائه وهذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح في حجة العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في احتمال
النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة فظاهر انه غير قادح فيه اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يعتبر في المتنازع فيه القطع
بعدم القرينة فنفيه منع ظاهر وان اراد ان المتنازع فيه ما ليس فيه قرينة ظاهرة كما يظهر من تقرير البحث فهذا يحتمل اكثر افراد القصر من القصر بالعقل او الحس
او العادة او كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فانه لا يجب ان يكون القصر في هذه الصور جليا بل يمكن ظهوره بالتامل والاستقراء وكذا القصر بالكلام المتراخي
والموصول كما اعترف بجواز القصر بالصفة فانه جائز جدا فما بقي بعض اقسام القصر بغير المستقل فانها غير مطردة وان صح جريانها في بعض صور المتنازع فيه مع
انا نقول التخصيص بالمعنى المصطلح وان كان نادرا بالنسبة الى سائر اقسام القصر لكنه شائع بالنظر الى عدم القصر اصلا سيما اذا اخذ مع العقد في صورة النسخ
فلا يبعد ان يدعي في العام المتنازع فيه انه قد وجد فيه شبهة القصر في الجملة نظرا الى ان عدم القصر في حكم العام وجنس القصر شائع فانه يحتمل فردين من صورة لا
احتمال الخاص فانه ليس بهذا الشائع ثم انه لا فائدة في نظر الى العام في نفي الشبهة بالمعنى الذي اول العبارة اليه من القصر بالعقل او الاستثنائية كما لا يخفى ٦

مع ان لفظ الشبهة وقع نكرة في سياق النفي فيفيد العموم وهذا القدر من المغايرة بين معنى الشبهة كان في صحة التنكير وبالجملة تقرير المص بحيث لا مجال فيه لهذا التوجيه كما لا يخفى على اهل الانصاف قال المص فان لم يعلم التاريخ الخ اعلم انه لم يوجد في كتبهم حكم ما اذا علم تقدم احد النصين لكنه جهل الوصل والتراخي تامل قال المص وان كان العام متاخرا توقف فيه بانه يجوز ان يكون الخاص المتقدم مخصصا وقرينة على المراد من العام على تقدير عدم التراخي واليه اشار قدس سره في حواشيه على شرح المختصر وكانهم نظروا الى ان العبرة في الشرع للحكم المتاخر على وجه النسخ او التخصيص تامله قوله فانا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة فيه بحث لانه لا يصح على هذا التقدير ما ذكر من ان التعارض غير ثابت عند الشافعي بين العام والخاص لان الاول ظني والآخر قطعي الى ذلك اشارة في حواشيه قدس سره على شرح المختصر قوله وان علم التاريخ الخ ثم انه لم يبين حكم ما اذا علم المقارنة في صول الحنفية ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو التعارض في قدر تناوله لكن لا يخفى ان المقارنة بمعنى المعية انما يتصور في فعل خاص للنبي صلى الله عليه وسلم مع قول عام هكذا يستفاد من شرح الشرح ويمكن تصوير ذلك بان يقول النبي عليه الصلوة والسلام قولا خاصا مع نزول الوحي العام بلا فصل فينقل مقوله وما الوحي للامة لكن الوجهين بعيد ان قال المص والشرط يوجب قصر الخ لقائل ان يقول فعلى هذا لا يكون الشرط قصر اللعام على البعض مسمياته ويمكن ان يجاب عنه بان مثل قولنا انت طالق دال بالوضع النوعي على جميع التقادير او جميع الازمنة واذا قيد بالشرط فقيه قصر على البعض قال المص والغاية توجب القصر على البعض للذي جعل الغاية حد اله نحو قوله فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فيه ان اليد اسم لتمام العضو المخصوص فاخراج ما وراء المرفق قصر على بعض الاجزاء لا الجزئيات ففي العموم يعتبر الثاني على ما هو المشهور لكن الشارح قدس سره جوزه اعتبار الاول فالاولى ما ذكر في بعض النسخ من ان الغاية يوجب القصر على ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصيام بحسب اللغة اعم من امساك ساعة او سنة الى غير ذلك قوله والا فصفة وكذا ما يورد موردها من الصلة والحال قوله نحو جاء القوم اكثرهم وكذا مثل الاضافة نحو جاء جميع علماء البلد قوله بل المراد ههنا ان يدل الخ فعلى هذا ينبغي ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط كذا ذكره السيد الشريف رح في الحاشية اقول لا يخفى ان ذلك بيان المراد من قصر العام بعد ذكره لقرينة المقام كما لا يخفى على من له مقام مع انه لا فساد في ان يكون جاء زيد من باب القصر بالمعنى المشهور قوله فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا الخ لقائل ان يقول عبارة المص اعني قوله وهو التخصيص ليست بمعنى ان كل مستقل مخصوص بل المعنى ان التخصيص لا يكون بغير المستقل على ما هو المتعارف في مثل المستقل العبادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر من العبارة المص رح وسوق كلامه ان كل مستقل مخصص الا يرى انه قسم القصر الى قسمين ثم ذكر في القسم الثاني وهو التخصيص مع انه ذكر عقيب ذلك الكلام ويسمى هذا اي القصر بالمستقل تخصيصا قوله التخصيص قد يطلق الخ هذا الجواب لا يلائم سوق كلام المص حيث فصل القصر بقصر الاستثناء وغيره مما ليس تخصيصا اصطلاحا وبقصر المستقل ثم قال وهو التخصيص فان اراد الاطلاق المجازي يرد عليه ان مطلق تخصيص مجاز الا مع الا ان يقال ليس اطلاق التخصيص على القصر بالاستثناء وغيره شائعا ولو مجازا قال المص وتخصيص الصبي والمجنون الخ ينبغي ان يعلم ان تخصيص الصبي على الاطلاق ليس من هذا القبيل فان المميز لم يحكم العقل بخروجه عن الخطابات ما لم يعتبر الشرع البلوغ في ايجاب الاحكام قال المص ويسمى مشككا او زائدا الخ المتبادر من العبارة ان الزائد ليس من قبيل المشكك ان ظنه جماعة من الاصوليين وكان المص نظر الى انه لو اعتبر التشكيك في الفاكهة بالنسبة الى العنب والرطب والرمان لكان ينبغي ان لا يتناول اسمها غير الثلاثة كما في المملوك والمتناول لما هو كامل المملوكية دون الناقص قوله فيه تسامح لان الخ لا يخفى ان التسامح مشعر بالصحة في الجملة ووجهها ان الحكم الايجابي الحاصل بالحس وسيلة الى هذا الحكم السلبي لقائل ان يقول ان لا تسامح اصلا فانه سبق ان المراد بالقصر مجرد الحكم على البعض من غير نظر الى البعض الآخر ايجابا او سلبا والجواب ان هذا بيان المراد من القصر بالكلام الغير المستقل اما القصر بالعقل او الحس او العادة فيلاحظ فيه النفي ايضا قطعا كما لا يخفى قوله فالراس ان كان مستعملا الخ اعلم ان العرف والعادة سواء في المشهور عند الجمهور لكن صاحب الكشف فرق بينهما بان الاول في الاقوال والثاني في الافعال وجعل التخصيص ههنا بالعادة وظاهر تقرير الشرح على كلامه ويمكن ان يحمل على ما هو المشهور ايضا بان يقال المراد ان الراس وان كان حقيقة في راس كل حيوان لكنه اذا جعل متعلقا بالاكل فليس استعماله في كل راس متعارفا فيخص منه ما لم يعد اكله قوله لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة لقد احسن قدس سره حيث جعل المجموع دليلا واحدا ولم يجعله دليلين كما هو المشهور وذلك لان المدبر ايضا عبد ما دام حيوة المولى لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على شرط اي فوت المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عند عدم الشرط كالعدم كما بين في موضعه فقوله عبد ما بقي الخ مقتضى كمال الرقبة وقوله

الكتابة محتملة او ربع للبائع قوله فان الدين فيها ما نقص الخ ومما يؤيد ذلك انه لا يجوز بيعهما وقال ان يقول معنى ان لا يدخل المنفي في قولهم كل مملوك يؤخر لنقصان الملك بسبب الرقبة كما ان نقصان الملك في اليد يخرج المكاتب عنه والجواب ان المراد بالمملوك كامل المملوكية بان يوجد مملوكية الرقبة واليد معا في الجملة لا بالكمال فيهما معا ومملوكية اليد ساقط بالكلية في المكاتب بخلاف المدبر وام الولد فانه لم يسقط شيء منهما فيهما وان نقص مملوكية الرقبة بالجملة مع انا نقول المقصود من المملوكية مكاسب اليد فكمال المملوكية بالنظر اليها ثم ان صاحب الكافي جعل مملوكية كاملة بسبب الرقبة واليد معا في المدبر وام الولد مع نقصان الرقبة فليتامل قوله وهو الغذائية وقوام البدن وذكر في الكافي لابي حنيفة رضي الله تعالى عنه ان التفكه هو التنعم وذا انما يكون بما لا يتعلق به البقاء والقوام بان لا يصلح غذاء ودواء وهذه الاشياء تصلح لهما فان الرطب والعنب لو كان غذاء وتتعلق بهما البقاء وبعض الناس يكتفون بهما في موضع من المواضع والرمان يؤكل للتداوي فتحقق القصور في معنى التفكه واعلم ان كون هذه الثلثة زائدة على سائر الفواكه في الغذائية محل تامل وما الاظهر ما ذكر صاحب المحيط المعتبر هو العرف فما يؤكل على سبيل التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين والا فلا قال المحقق في الباقي اي في الباقي من العلم بعد التخصيص سواء كان ذلك الباقي ما وراء المخصص كما في الاستثناء ونفسه كما في التخصيص بالصفة قال المعترض استثنى منه الباقي ينبغي ان يراد بالاستثناء هنا الاخراج بغير المستقل مطلقا لئلا يكون الدليل اخص قوله من عقل وسمع اراد باحدهما ما يقابل الآخر مطلقا ليتناول الحس والعادة ونقصان لبعض الافراد وزيادته قوله ونشبهك على فائدة وانما لم يذكر بطريق الجواب نظرا الى كون الوضع في البحث من قبيل النوع الاول من الوضع النوعي محل خفاء وتامل بل الشبه ان يكون من قبيل النوع الثاني فيتقوى السؤال مع ان كلام المصرح هنا لا يخلو بهذه الفائدة عن الشبهة بالكلية فان المتبادر من تقريره هنا ان الموضوع للباقي في صورة الاستثناء مجرد العام المستثنى منه والمشهور عند الجمهور من الحنفية ان الموضوع المستثنى منه والاستثناء كلمة الا قوله كالمستثنى والمجموع الاولى تركه لئلا يتوهم التكرار قوله وعامة الافعال والمشتقات لعل مراده بلفظ العام لان مثل الافعال الناقصة وفعل المدح والذم وصيغ الصفات المشبهة ليست بقياس قوله والمركبات عطف على عامة والكان المتبادر من العبارة عطفه على الافعال والمشتقات لان وضع المركبات مطلقا نوعي قوله فلفظ الاسود الخ الظاهر انه متعدد الموضوع والموضوع له معا فيه فان العموم معنى صيغة الجمع مع اللام وحقيقة جوهر اللفظ الحيوان المفترس ومفاد المجاز الشجعان قوله وقد يجاب ان الباقي ذكر السيد الشريف في الحاشية هذا الجواب بان لا تقييد المصرح لانه مبين ان كون حقيقة مطلقا وكلام المعترض انه حقيقة من وجه مجاز من وجه لكن يدفع الاعتراض المذكور واقول للمعترض الاعتراض انه لا يجتمع هنا في اللفظ جهتا الحقيقة والمجاز فلا يندفع الاعتراض بل المنذفع مجرد ان الباقي اذا كان غير موضوع له فاللفظ مجاز قطعا فالحقيقة هذا الجواب قاطع لاستدلال المعترض قوله وانما يرد عليه عدم ارادة الخ فيه بحث لانه يلزم ان يكون اللفظ المجازي المتقدم على القرائن حقيقة لا نقول ان قصد الانتقال انما هو بسبب للترتيب المانعة عن الحقيقة الى غيرها فيكون المستعمل فيه غيرها كما تقرر في موضعه مع انه لا يتم كلامه في التعميم بالقول والحس الا ان كلام المجيب مبني على ما ذهب اليه البعض من ان المستثنى منه مستعمل في الكل والاستثناء لاخراج المستثنى عن مجرد الحكم قوله فلا وجه الخ التفريع على جميع ما سبق من الكلام اي لم يظهر لنا فيما ذكر في تحقيق الكلام المعترض الفرق وانما لم يجعله تفريعا على مجرد قوله على هذا الخ لان قوله قلنا لا يدفعه عن تقرير المجيب بل وجه آخر على حدة للفرق بين المستقل وغيره قوله لما كان غير المستقل الخ فيه ان الوضع النوعي لا يقتضي الانحصار والضبط الا يرى ان المجاز قرائنه غير منضبطة وغير منحصرة تامل قوله غير محصورة لا يتم في بعض المستقل كالعقل والحس قوله وفيه نظر لا استقامة بالصفة لم يكن وجه النظر في اصل النسخة لكنه الحق بخطه قدس سره قوله والمنقولة عن امام الحرمين الخ اقتصر على بيان كونه حقيقة في التناول دون كونه مجازا في الاقتصار المطور حيث كان غير مقتصر فصار مقتصرا وانما اقتصر في وجه كونه حقيقة وكان وجه ذلك على ما زعمه انه اذا صار بعض الآحاد المذكورة بعوامل العبير الباقي مجازا لمجرد ذلك لكن الفرق بين الجمع وبين تكرير الآحاد ظاهر كما اشار اليه المجيب قوله وذكر شمس الائمة الخ ومما يؤيد ذلك ما ذكره بعض المتكلمين من ان الواحد ليس غير العشرة مثلا تامل قوله انما تيناوله من حيث انه كل الخ فيه بحث لان المتكلمين قد يعتبرون ذلك فيكون مجازا تامل فيه قوله وان كان بصيغة الخ كلمة ان للوصل فالمعنى ان الاستثناء يغير الكلام عبارة عما وراء المستثنى وان كان الكلام بصيغة العموم نظرا الى انه يحتمل

بحسب اللفظ ان يكون ما وراء المستثنى اكثر فيكون كلا ايضا قال المص المخصوص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا الخ اقول احوال الناس في حكم العقل متفاوتة وكذا جهات
التخصيص بحسبه فاذا وجد حكم لبعض المجتهدين في فرد احتمل ان تحقق الحكم بالتخصيص في فرد احسن لهذه الجهة او لجهة آخر تامل قال المص فانه يكون احدهما اجماعا قوله
تخصيص الصبي المميز ليس عقليا لما عرفت فالكفر في جحود باحتمل خفاء قوله وفيه نظر لان العقل الخ لقائل ان يقول ليس في الخطابات الشرعية تخصيص المجهول بالعقل
ولو سلم فغرض المص ان ما ذكره القوم ليس على الاطلاق صحيحا والا جعله كالاستثناء فتفصيله تفصيله والجواب انه لا يجب ان يكون التخصيص في الخطابات اذ الغرض
مجرد التخصيص الذي يتعلق به الحكم الشرعي الا يرى الى تمثيل المص للتخصيص بحسب العادة او كون لبعض الافراد زائدا مع ان اعتقاده فيه شيء يتوقف على
الاستقراء التام ثم ان قوله فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخصص به الا فلا ظاهر في دعوى الكلية قوله لا يقال يجوز الخ محصله انه لا حاجة الى التفصيل
لان العام المخصوص بالعقل قطعي بالاجماع سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا وفيه ان قطعية هذا العام مما تفرد بذكره المص فلا وجه لان يقال قطعية بالاجماع
والجواب ان المص استنبط هذا الكلام من اجماعهم على ان مثل هذا العام مما يكفر جاحده غاية الامر ان الاصوليين قالوا في هذا المقام على وجه الاطلاق
ان العام المخصوص بالمستقل ظني ويمكن ان يجعل قوله لا يقال الخ اعتراضا على المص وتقريره انه على تقدير ان يسلم ان الخطاب الذي خص منه الصبي
والمجنون مجوده كفر لا يلزم ان يكون المخصوص بالعقل قطعيا فان قطعية مثل هذا الخطاب بالاجماع بقي امر هو ان جعل ظني قطعيا بالاجماع بعيد جدا قال المص
فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا لانه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما كذا في الكشف ولو تعرض له المص ايضا لكان احسن قال المص فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء الخ فيه بحث لانه ليس كالاستثناء في جميع الاحكام فان الاستثناء غير مستقل فلا يقبل التعليل والكلام المخصوص مستقل فيقبل التعليل
قوله اما كونه حجة الخ ان هذا الا يتم في التخصيص المجهول فانه ليس الاحتجاج به في الشرع شائعا انما يصح في المخصوص المجهول لا يقال لا يصح فيه ايضا اخص الخصوص
راجح لتيقنه لانا نقول هذا يتم بالنظر الى العدد والكلام في تعيين المعدود والترجيح بالنظر اليه وكل فرد يحتمل ان يكون داخلا في معروض اقل الاعداد فلا يتعين
قوله لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل لا يقال فاذا جاز التعليل فاحتمل خروج كل فرد فلا يترجح ما وراء الكل لانا نقول احتمال التعليل بالنسبة الى ترجيح ما وراء
الكل العام على ما سبق قوله فعلى هذا يكون الخ واما حمل المرجح على ما يشمل الدليل القاطع فبعيد اذ المتعارف في المرجح الظني بقي ان التخصيص بالمجهول
لا يبطل الحجة عند المص وهذا التوجيه يا بايهم ابطال الحجة فيه تامل قوله ويعلم من جواز تخصيصه الخ ينبغي ان يعلم ان التخصيص ليس معارضة اصطلاحا ولا
ابطالا للعام المخصوص بالكلية سواء كان بالقياس او غيره بل قصر له على البعض وان القياس ليس صالحا لمعارضة خبر الواحد ولا ابطاله لكنه
لم يبين بعد انه هل يصلح القياس لتخصيص خبر الواحد اولا تامل قوله وليس ببعيد لان القياس وفيه بحث لانه اذا لم يعلم التراخي يحتمل المقارنة فله حكم
المعارضة لا التخصيص وبالجملة فعلى هذا يجب في تخصيص العام بالقياس العلم بكون الاصل متاخرا موصولا بالعام والظ ان المجتهدين لم يقيدوا في ذلك
التخصيص بهذا الشرط والظ لا يطرح وجه ظاهر لان يقال ان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد فان المعارض في الحقيقة نص آخر الا ان يقال ان هذا
النص لا يعارض ولا يقيد الحكم المخالف لخبر الواحد الا بملاحظة هذا القياس فيكون دون هذا النوع من خبر الواحد في افادة الحكم والظ استناد الحكم بحسب
العلم الى القياس كاف لنا فان الحكم بالحقيقة في الاجماع بل السنة ايضا بحسب نفس الامر بايجاب لله تعالى وبالجملة بحسب العام فاليها تامل قوله وان لم يتقدمه العام الخ
متعلق بقوله يشبه والا فلا يحسن كلمة ان الوصلية قوله دال على عدم دخول المستثنى الخ اي دال على عدم دخوله تحت حكم التكلم واما دخوله تحت الحكم بحسب نفس الامر
فمسكوت عنه محتمل على ما هو راي ابي حنيفة رحمه الله قوله يصلح دفعا للشبهة الخ كتب قدس سره في الحاشية المقصود الاصلي من كلام المصنف في هذا المقام انه
لما كان كلام القوم وتقريرهم في جواب الكرخي لا يخلو عن الاشكال المذكور وقعت الشبهة المورودة من قبل الكرخي على وجه لا يرد عليه الاشكال لا كما سبق
الى البعض الاوهام ان قول المص على ان احتمال التعليل الخ جواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم تامل واعن النظر فانه من مزال الاقدام واعلم ان تلخيص
تلك الحاشية منقول عن المص ايضا لكن لا يخفى ان الظاهر من تقرير التوضيح انه جواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم ويمكن ان يجعل هذا جوابا عنه لا عن
الاشكال الاول وتقريره ان صحة التعليل وان كانت موجبة للجهالة في العام لكنها غير مقتضية للسقوط وبطلان الحجية مطلقا في زعم القوم الا انه نظر قدس سره

الى ما قيل هذا الكلام فان المتبادر منه ان العام المخصوص ينبغي ان يبطل بالكلية من وجه وان لا يبطل اصلا من وجه فوقع الاشكال في ان حجيته فبالتلك كيف يتحقق
اصلا بالحجية بل رفعت الشبهة بتعيين ما هو المراد فيعتبر في التخصيص بالمعلوم جهة الشبهة بالاستثناء كما هو رأي الجبائي فينبغي ان يبطل حجية العام المخصوص فان جهته
بقاء الحجية فيه الشبهة بالاستثناء فسقط المصنف الا ان يقبل قوله على ان التعليل الخ جوابا عن اشكال تعقيب الدليل قال فانه يشبه على قوله قوله فان قيل
المخصص الخ ابطال لكون كلام المصنف فما كشبهة الموردة من قبل الكرخي الخ قوله فلان لان ما يتناول القياس الخ فيه ان التخصيص بحسبه و
البيان والمبين يجوز ان يكون ادنى ما قرر قبل السؤال الا ان يقال التخصيص عندنا بيان على وجه التغيير بحسب الدلالة فان العام يدل على
العموم والمخصص يدل دلالة مغيرة عن العموم الى الخصوص فالمخصص وان كان يجوز ان يكون ادنى لكن لا بحيث يكون اخذه قطعيا والآخر ظنيا
قوله بعدم تناوله شيئا من افراده الخ وذلك كما اذا قيل اقتلوا المشركين ثم قيل في الشرع ان صبيان المسلمين مطلقا لا يؤاخذون بالجنايات
لانهم غير مكلفين فاستنبط منه قياس ال على انه لا يقتل اولاد المشركين عند صباهم قال المصنف في هذه المسئلة لم يدخل الخ يعني ان النحرير محل في الايجاب
الظاهري اللفظي لكنه خارج عن الايجاب الشرعي الحقيقي فالحر باعتبار حكم الايجاب وثمرته خارج كالاستثناء الخارج باعتبار حكم الكلام وثمرته قال المصنف
والاتفاق ان البيع في الآخر بيع بشرط الخ هذا اختيار في التنظير اي في محل البحث على ما هو المتبادر عند الحنفية القائلين بان الكلام مع ارادة والاستثناء
موضوع لما سوى المستثنى وضعا واحدا فلا اشتراط لبيع احدهما ببيع الآخر تأمل **قوله** صح في العبد فقد صحه بالانه عدمت العلة المفسدة عند تفصيل الثمن
فيما هو مال متقوم ووجود المفسد في الآخر لا يؤثر في العبد الا باعتبار التبعية او باعتبار انهما كشيء واحد وهنا ليس الامر كذلك **قوله** وصورة البيع
بالحصة الخ ظاهر هذا الكلام يدل على ان التنظير الذي ذكر في المتن لتصحيح الاستثناء ليس فيه صورة البيع بالحصة ابتداء وقد جعله صاحب الكشف
هذا التنظير ما ذكره الشارح مثالين لصورة البيع بالحصة ابتداء فكان الشارح قدس سره نظر الى ان قوله بحصة من الالف متعلق بالمستثنى
فلا يكون الكلام صريحا في ان البيع في الآخر بالحصة **قوله** وفيه نظر لان حاصل الخ فان قيل حاصل الجواب ان الجمع بينهما في الايجاب يستلزم كون قبول
العقد في كل منهما مشروطا بقبول العقد في الآخر فان صح الشرط مع الايجاب صح وان فسد فسد لان فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم فانه فهم منه الاشتراط
عند عدم صحة الايجاب بوجود علة الاشتراط اعني الجمع بينهما في الايجاب قلنا حاصل السؤال ما ذكره ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى من انه اذا
جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لا يستلزم ان لا يجوز العقد في العبد لان اشتراط العقد في العبد لقبول العقد في الحر ممنوع فما لم يسلم ان مجرد الايجاب
الظاهري مستلزم للاشتراط وليس ذلك الا لاشتراط بديهيا الخفي فمجرد هذا الجواب لا يندفع هذا المنع قال المصنف وبيان مناسبتها للتخصيص الخ لكن ينبغي
ان يبين ان وجه الشبه في التخصيص وهذه المسئلة ليست على طريقة واحدة تأمل قال المصنف فلرعاية الشبهين انت خبير بان المشهور في رعاية
الشبهين ان يكون الحكم مناسبا للشبهين من وجهين بان يثبت امر متوسط بينهما وبالجملة اذا تحقق جهة مفسدة في مسئلة لا معنى لاعتبار شبهة
الصحة فقط وان تعدد جهة الصحة فان الفساد يترتب على جهة الفساد وان كانت واحدة كما لا يخفى وبهذا العلم حال قوله ولم يعتبر هنا شبه
الاستثناء حتى يفسد بالشرط وكذا الحال في توجيه الشارح قدس سره لوجه الاختصاص **قوله** اعني كون محل الخيار داخلا الخ فيه انه جعل المصنف المستثنى
في نظير الاستثناء داخلا في الايجاب مع ذلك حكم بفساد البيع بوجهين احدهما جعل غير المبيع شرطا لقبول البيع في الآخر فمجرد هذا الشبه بالنسخ
لا يلزم صحة البيع تأمل **قوله** ان في كل من الصور عملا بالشبهين الخ فان قيل وجه العمل بهما في الصورة الاولى ظاهر بخلاف الصور الباقية فان الفساد
فيها يترتب على مجرد الشبه بالاستثناء قلنا الحكم بالفساد فيها بالنظر الى الشبهين فان الشبه بالاستثناء وان اقتضى الفساد لكن الشبه بالنسخ يقتضي الصحة
فتولد منه الوقوع الشك في الجواز وعدم ملك المشتري للمبيع **قوله** واما ثانيا فلان لا يحتمل الخ ويمكن ان يجاب عنه بان الاصل في هذا النوع من البيع
في البيع بشرط الخيار الفساد لان الخيار خلاف مقتضى القياس ولهذا لا يجوز اشتراط الخيار في الزيادة على ثلثة ايام عند الامام رضي الله عنه فلا يغير الحكم
الى اصل العقود الخالية عن شرط الخيار الجواز **قوله** كما في بيع القن مع المدبر كان وجه جريان الجهالة ان الايجاب يتناول للمدبر فاحسن

عن البیع والملک لیفضی الی الجہالۃ الطاریۃ **قولہ** من کل وجہ متعلق بقولہ العدم لا بقولہ نص قائم **قولہ** فیبقی الایجاب فی حق الآخر الخ فیہ انہ ینافی ما سبق
من ان شرط الخیار یشبہ النسخ فیکون محل الخیار داخلا فی الایجاب حتی یکون مبیعا ویمکن ان یقال المراد فیبقی الایجاب حکما او بقاء نظرا الی انعدام
الحکم ولھذا جعل الایجاب فی محل الخیار بمنزلۃ العدم لا معدوما اصلا تامل **قولہ** بخلاف المدبر مع القن حاصل الفرق والجواب ان المقصود من
انعقاد الایجاب بحسب الشرع اثبات حکمہ وثمرتہ شرعا ای الملک فاذا انعدم الملک انعدم الایجاب اذ لا فائدۃ فی اعتبارہ لکن لما کان انعدام الملک
بموجب قوی اعنی النص القائم انعدم الایجاب من کل وجہ کما فی شرط الخیار بخلاف ما اذا انعدم بغیرہ اعتبر الایجاب فی الجملۃ کما فی المدبر فان انعدام الحکم ای
الملک فیہ لضرورۃ صیانۃ حقہ فیقتصر علی محل الضرورۃ والکلام بعد محل تامل فان المعتبر قوۃ المانع عن الحکم والملک لا دخل لکونہ نصا او غیرہ کما فی المختصر
والظاہر ان التدبیر اقوی فی منع الحکم عن شرط الخیار فان الاول غیر قابل للنسخ من المتعاقدین بخلاف الاخیر **قولہ** لا یدخل تحت الحکم فلا یدخل فی الایجاب
ایضا لما مر فی الجواب السابق من ان انعدام الحکم یوجب انعدام الایجاب **قولہ** یدخل فی العقد والحکم جمیعا المراد بالحکم ھھنا مجرد الملک من غیر ثبوت لزوم
ولذا صح اخراج المدبر عن الایجاب اذ المراد بجواز البیع قضاء القاضی قال المص وھہنا عام کذا فی اکثر النسخ فالظاہر ان یقال وھو عام الخ علی ما فی
بعض النسخ کما لا یخفی قال المص وھذا ما یتناول المجموع کالرھط والقوم وھو فی معنی الجمع فیہ انہ ذکر المحققون ان الجمع اذا عرف بلام الاستغراق بطل
معنی الجمعیۃ وصار استغراقہ کاستغراق المفرد بمعنی کل فرد من افراد المفرد فالظاہر ان استغراق اسم الجمع ایضا علی ھذا الوجہ اذ لا دخل فی ھذا الامور
لعموم الصیغۃ کما فی الجمع ولو سلم فالمتبادر من العبارۃ ان عموم الجمع واستغراقہ بمعنی شمول الجمع من حیث المجموع بناء علی زعم انہ المعتبر الغالب
ولیس کذلک نعم قد یجی علی الندرۃ بھذا المعنی کما یقال للرجال عندی دراھم ای للمجموع من حیث المجموع وبھذا التقریر یظہر ان الجمع الحقیقی ای العام
بالصیغۃ ایضا قد یتناول مجموع الافراد وقد یتناول لکل فرد **قولہ** علی ما ذکرہ المص حیث قال فیہ قولہ فی المتن منھا الجمع ای من الفاظ العام **قولہ** والالفاظ العموم
وجہ الاولویۃ ان المفھوم من عند الاطلاق من اضافۃ اللفظ الی شیء دلالۃ علیہ وافادتہ ایاہ لا کونہ من جزئیاتہ وافرادہ وما ذکرہ المص بمنزلۃ قولک الفاظ
الاسم والفعل بمعنی افرادہ وجزئیاتہ ھکذا ذکرہ قدس سرہ فی الحاشیۃ لا یقال العام قد یطلق علی المعنی المستوعب للمتعدد ایضا لانا نقول ھذا غیر مذکور فی
المتن تامل **قولہ** فاذا لم یتناول کل واحد الخ اقول دخول زید فی الحکم لو لم یقع الاستثناء انما ھو علی وجہ الجزئیۃ لا الاستقلال فالاستثناء نفی الجزئیۃ
والظاہر ان ھذا القدر من دخول المستثنی فی حکم المستثنی منہ کاف فصح ایضا ان یقال لطیق رفع ھذا الحجر القوم الا زیدا الا یری ان المحققین من النحاۃ
والاصولیین ذکروا ان معنی قولنا جاء فی القوم الا زیدا انہ جاء فی القوم المخرج منھم زید واما قولنا العشرۃ زوج الا واحدا فلم یصح لخصوصیۃ المثال
تامل **قولہ** والثالث ان یتعلق الحکم ولقائل ان یقول الحکم فی قولنا کل فرد واحد شخصی من الانسان کذا مشروط بالانفراد فلیس من القسمین الاولین
وذلک ظاہر وکذا من الثالث اذ الظاہر من التناول علی سبیل البدل ان لا یقصد الحکم فی زمان واحد علی فردین وھذا الحکم فی زمان واحد
یصدق بالنظر الی الافراد الکثیرۃ بشرط الانفراد ویمکن ان یقال المراد من التناول علی البدل ان لا یراد فردان یحققان معا وان صدق الحکم بالنسبۃ
الی کل فرد علی الانفراد تامل قال المص فاذا اطلقت علی عدد معین الخ لا یخفی ان الاصوب ترکہ وابدالہ فانہ اذا اطلقت علی عدد معین لا ینافی العموم
فانہ یدل علی افراد مدلولہ غایۃ الامر بانہ وقع علی ھذا العدد قال المص فالجمع وما فی معناہ الخ انت خبیر بان المناسب ان یذکر ھذا البحث فیما
سیاتی اعنی مباحث الجمع المعرف باللام **قولہ** ان الموضوع للعموم ھو مجموع الخ اقول المشہور عند اہل العربیۃ ان اللام موضوعۃ للاشارۃ
والتعیین لا غیر ولیست صیغۃ الجمع فقط للعموم اصلا عند المحققین الا ان الاصولیین ذکروا ان الجمع المعرف باللام موضوع للاستغراق فکانھم
اعتبروا وضعا آخر للمجموع او للمجرد الاسم المقترن باللام تامل **قولہ** بل یصیر مشترکا الظاہر الاشتراک لان اللفظ الموضوع متحد بالذات **قولہ**
انہ نوعی فکیف الخ کان المناسب ان یقال انہ نوعی مقترن بقرینۃ اللام فکیف الخ لانہ سبق ان اللفظ قد یکون باعتبار الوضع النوعی
مجازا کما فی المجازات المقترنۃ بالقرائن الصارفۃ والمعینۃ وقد یکون حقیقۃ بان یکون نفس تعیین الوضع کافیا فی فہم المعنی ثم الظاہر ان المعرف

باللام من القسم الاول فان قوله على كل جمع اول فرد المناسب ان يزاد او على الجمع لانه المتبادر عند المص على ما سبق ثم انه سياتي ان الحكم في الجمع المعرف باللام الحكم على كل فرد كما في المفرد المعرف وقد ذكر قدس سره في كثير من مصنفاته انه الشائع عند الاصوليين والمفسرين وارباب العربية لكنه ذهب صاحب المفتاح الى انه بمعنى كل جماعة قوله وانه لا فراد الماهية الخ الظاهر انه لمطلق الافراد ولانه تختلف الكلام باعتبار الاحكام فتارة يجعل القضية خارجية وتارة حقيقية ولا قائل لتجوز ولا ضرورة اليه قوله وان مدلول الاستغراق الحقيقي الخ الظاهر القسم الاول لانه المتبادر عند الاطلاق بخلاف الثاني فانه يحتاج الى القرينة قال ابو ان اقل الجمع ثلثة وعند البعض الخ اعلم ان ابنية الجمع هل يصح اطلاقها على الاثنين فيه مذاهب احدها لا يصح وثانيها يصح حقيقة وثالثها يصح مجازا ورابعها يصح ويصح الواحد ايضا والظاهر ان كلام المص مبني على المذهب الثاني كما هو المفهوم من الكشف الكبير ايضا ثم ان المتبادر من عبارة المص ان الاخوة في الآية مستعملة في الاثنين فقط وهذا بعيد جدا ولذا اوله الشارح قدس سره بان المراد انها مستعملة فيما فوق الواحد حتى يكون الاثنان اقل افراد ويمكن الجواب بان اهل اللغة متفقون على اختلاف الصيغ لا يرد كلام الخصم فان الاختلاف متحقق فيما اذا كان للاثنين صيغة خاصة ولما فوقهما صيغة اخرى الا ان الظاهر ان يكون لكل منهما صيغة خاصة والا لكان الجمع مثنى والا للواحد ايضا تأمل قوله اذ يجعل النذر لحل الانسب للزوجة او المرأة اذ الخطاب في الآية للنساء وكانه قدس سره قصد الاقتباس قوله باجماع اهل العربية ذكر في الكشاف ان الاخوة يفيد معنى الجمعية المطلقة وان كانت باثنين ثم قال المص قدس سره وهذا ما ذكره المص في مواضع من هذا الكتاب لكنه يخالف ما صرح به في مواضع من كتبه ان مدلول الجمع ما فوق الاثنين فوجه التوفيق حمل ذلك على الحقيقة وهذا على التجوز وقال السيد الشريف في حاشية الكشاف ان اقل الجمع عند المص اثنان فتأمل قوله ولانه يصح جاءني زيد عطف على قوله لان اسماء الاعداد الخ وفيه ان الجمع يجري كالجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع في صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية في صورتها فيجوز ان يكون صحة قولنا جاءني زيد وعمرو العالمان وعدم صحة العالمون لرعاية الصورة قال المص ولا نزاع في الارث والوصية الظاهر من سوق كلامه ان الجمع في الارث والوصية حقيقة في الاثنين اتفاقا كما اتفقوا في مثل فعلنا وهذا بعيد جدا لانه يلزم ان يكون الجمع في غير الارث والوصية حقيقة فيما فوق الاثنين مع انه في بابهما حقيقة فيما فوق الواحد ولذا اوله الشارح قدس سره واجاب بما اجاب قوله اما من الاول فلانه لا نزاع الخ الظاهر من اول الكلام ان الجواب باختيار ان الصيغة في الارث والوصية مستعملة بطريق التجوز في الاثنين وما فوقهما وفيه ان عبارة المص آبية عنه كما لا يخفى والمتبادر من آخر الكلام ان الجواب باختيار ان الاثنين ما لم يدخل في مدلول الكلام الا انه يثبت بالدليل انهما في حكم الجمع قوله للاخوات في استحقاق الثلثين الخ فان قيل لم لا يفهم من آية ان للاخوات الثلثين فان قوله تعالى فان كن نساء الخ لدفع الوهم كما سيأتي ولم نظفر آية اخرى لبيان هذا الحكم قلنا نعم لكن الاجماع وقع على ان فرض الارث مطلقا لم يرد على الثلثين فاذا كان للاختين الثلثان كان هذا النصيب للاخوات ايضا فانه لا يتصور ان ينقص نصيبها عن نصيبهما والاولى ان يقال مجموع قوله تعالى فان كانتا اثنتين الخ وقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الخ لبيان ان نصيب الاختين والاخوات والبنتين والبنات الثلثان لكن بالنظر الى البعض بطريق الاشارة والى البعض بالتصريح فليفهم قوله والغير يعلم ذلك بطريق الاشارة الخ لا يقال فيه دور لان معرفة حظ الابن بمقابلة حظ البنتين فكيف يعلم نصيبهما من نصيب الابن لانا نقول ليس ذا معرفة كون حظ البنتين الثلثين على التعيين من معرفة كون حظ الذكر مثل حظ الانثيين على الاطلاق وبيان ذلك انه لما كان للابن مع الانثيين مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلا ضعف حظها ضرورة ان حظ الانثيين ضعف حظ الواحدة لعدم التفاوت واذا كان له سهم فلها سهمان وهو معنى الثلثين قوله فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين الثلثان مع الابن لكن من اين يعلم الخ هكذا في اصل النسخ وفي الكل ليس لهما مع الابن الثلثان بل الربعان وفي بعض النسخ هب انه يعلم حظ البنتين مع الابن مثل حظ لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن وفيه ان الظاهر ان ذلك اشارة الى الحظ المذكور في السؤال لا المذكور قبله اعني الثلثين ولا شك ان حظ البنتين بدون الابن ليس مثل حظهما ويمكن ان يقال ذكر قدس سره في شرح الكشاف المراد بكون حظ الابن مثل حظ البنتين ان يكون كل من الحظين قوله سهمين من التصحيح سواء كانا

بالنسبة الى جميع التصحيح او المال نصفا كما في الابن والبنتين ح احد سهم او اقل كما اذا كان معهم وارث آخر فعلى هذا يصح ان حظ البنتين عند الانفراد ان مثل حظ الثلثين
مثل حظهما مع الابن فتأمل كلامهما سهمان تامل قوله لا يكون من شخص الا واحدا انما قيد بذلك ليقع في حيز الاتفاق فان الكوفيين اشترطوا التعبير
عن المثنى بلفظ الجمع المضاف الى الاثنين ان يكون ذلك العضو واحدا لئلا يلتبس لكن البصريين جوزوا ذلك سواء كان العضو متحدا او متعددا
وسواء كان المتقدم لفظة التثنية فيه جمع المقصد والقصد مع الظاهر او لا قال النبي عليه السلام اذا استيقظ احدكم ان يأخذ من فيه ولا تحرك شيئا وان
واستدلوا بقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ورد بان المراد بالايدي الايمان قوله وقد يجاب بان المراد الخ فعلى هذا اسناد صغت الى مالت يكون قلوبكما
من قبيل جد جده من قبيل الاسناد المجازي الى المصدر قوله ولان في نحو صغت قلوبكما الاتفاق في ذلك بطريق الحقيقة محل خفاء الا يرى انه
ذكر محقق الرضي انما اختير الجمع في ذلك لمناسبة التثنية في انه ضم مفرد الى شيء آخر ولذلك قال بعض الاصوليين ان المثنى جمع قوله لعل هذا
لا حاجة الخ اي على تقدير صحة كلام ابن الحاجب لا احتياج الى اعتذار المص فلا يرد ان فخر الاسلام ذهب على ان فعلنا مختص بالجمع حقيقة فيكون
فعلنا في محل النزاع لغة فان كلام المص يمكن ان يحمل على ان فعلنا ليس في محل النزاع فيكون كلامه موافقا لمذهب ابن الحاجب قوله على الاشتراك
اللفظي والذي يلزم على تقدير الاشتراك المعنوي ان لا يستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ اصلا في المفهوم العام والصواب ان يعتبر الموضوع له كلا من
الجزئيات باعتبار ما اخذ امر العام من غير الاشتراك اصلا كما حقق في الرسالة العضدية قوله وابعد من ذلك ومنه الابعدية اذ اثبات اللغة بالترجيح
وانه خلاف ما صرح به ائمة اللغة فان فعلنا اخبار عن فعل المتكلم وغيره ومقتضاه انه صدر عن المتكلم وغيره ولا دلالة فيه على ان غير المتكلم متكلم بهذا
الكلام اصلا قال المص الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب المفهوم من الكشف الكبير ان في الحديث تهيا بطريق المبالغة عن اختيار
السفر للواحد والاثنين اذ ذلك حالة قبيحة فالمسافر الواحد والمسافران كالشاطين في التمرد عن العمل بمقتضى النهي فحظ ان الشيطان يمكن جعل نونه
زائدة فيكون فعلانا من تشاطن بدا اي ذهب في مه بدرا فالمراد ان من سافر بدون الجماعة فهالك بدرا الا يرى ان آخر الحديث يلايم هذا المعنى
دون الاول قال المص كالرجل وما في معناه لو مثل واشار الى التخصيص من وما كان اعم واحسن قوله لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الخ وقد فسره
بما فوق النصف ولا انحصار في امتناع الاطلاق عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام كذا ذكره في شرح الشرح اذ لا نزاع لي عند الجمهور والا فقد قال البعض
بانه لا يجوز مجازا فيه كما سبق قوله فلا تخصيص اي بالمعنى المتعارف المقصود ههنا والا فقد يطلق التخصيص على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن
عاما قوله عذر لا غيا عن فان قيل ذلك على الاطلاق ممنوع فانه يجوز ان يشار الى كون الواحد في النظم والخطر بمنزلة الكل كما قيل رب واحد يعدل الفا قلنا الكلام
على تجويز التخصيص في غير الجمع الى الواحد نظرا الى ان اللفظ لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما وضع المفرد قوله في الصحة لغة فيه انه سياق ان
لفظ الكل والجمع لا يقبلان التخصيص بمعنى انهما لا يقعان خاصين والصحة لغة في امثال تلك المباحث انما تعرف بالاستعمال اللهم الا ان يراد انهما لا يقعان
كذلك بحسب العرف قوله وتنبيه على ان قصر العام فان قيل لقيت الرجال في معنى لقيت كل رجل على ما ذكره المحققون وقد جوز التخصيص بالمستقل في كل رجل فيجوز
في الرجال ايضا فلا حاجة الى التقييد بالمستقل قلنا ما بحسب الصحة اللغوية والكلام ههنا في الصحة بحسب العرف وتلك في التخصيص بغير المستقل فقط مع ان الرجال
على مذهب المص بمعنى مجموع الافراد كما سبق قوله يعني انه اسم الخ لا يخفى انه ان كان اسم الجنس موضوعا للماهية فالطائفة على هذا التفسير من اقسام اسم
الجنس المفرد لا في حكمه نعم ان جعل موضوعا للفرد ما فيهما فرق في الجملة قوله المعرف باللام قد يكون الظاهر ان ما ذكره بعيد هذا من ان اللام للتعريف الخ يغني
عن ذلك وكان هذا التقسيم الى الاقسام الاربعة كما هو الظاهر عند القوم وما سيأتي تقسيم الى القسمين كما هو التحقيق عند المحققين قوله حصة غير معينة الاولى فردا
كما لا يخفى قوله واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بشرط ان لا يعتبر الوجود الخارجي كما في مثل الانسان نوع وقد يكون لا بشرط شيء كما في مثل الحمد لله
والرجل خير من المرأة قوله وقد يكون بحيث يفتقر اليه فيه الخ يمكن ان يراد الجنس بشرط الوجود ولكن اعم من العهد الذهني والاستغراق كما في القضايا
قوله اولا وهو الاستغراق احتراز عن ترجيح الخ انت خبير بانه قد يكون قرينة الاستغراق صريحة مثل الاستثناء والتاكيد بكل فليس الاستغراق
للاحتراز عن الترجيح والتيه اللفظ في المقام الاستدلال محمول على العهد الذهني وان لم يوجد قرينة البعضية اذ الم يتحقق ما يؤيد الاستغراق قوله من قرينة البعضية

الحقيقة لا يقال ثم جعل تعريف الحقيقة قسما بل للعهد الذهني والاستغراق فكيف كان من فروعه لانا نقول المقابلة باعتبار المراد والقرائن والا
فالمستعمل فيه في العهد الذهني والاستغراق الحقيقة بدون اعتبار القرينة كما حقق فی شرح التلخيص قوله اللام لتعريف العهد والحقيقة اقول لما كان
اللام للتعريف والاشارة الى مدلول ما دخل عليه فاسم الجنس ان كان موضوعا للفرد كما ذهب اليه كثير من النحاة فاللام لتعريف العهد الذهني حقيقة لا غير
وان كان موضوعا للماهية من حيث هي فاللام لتعريف الجنس ثم ان تقدم الذكر في العهد الخارجي من انواع القرائن فلا فرق بينه وبين العهد الذهني
في الاحتياج الى القرينة فجعل اللام لتعريف احدهما حقيقة دون الآخر تحكم محض وقد جعل السيد الشريف الاسم المعرف في العهد الخارجي موضوعا بازاء
الخصوصيات على طريقة الوضع العام فيه ثلثة اوضاع وضع اللام بازاء التعريف ووضع الاسم ووضع المجموع بازاء الافراد المعينة وانت خبير بان
ذلك جار في العهد الذهني ايضا مع ان الوضع في مثله من قبيل الوضع النوعي الواقع في المجاز المحتاج الى القرينة فلا يكون اللفظ حقيقة باعتباره
النعت والاضافات غير الاوصاف قوله لانه حقيقة التعيين الخ فيه ان المعرف بلام الحقيقة قد يكون فرد الجنس فيجوز ان يجعل اللام فی الجنس للعهد
الخارجي اذا ذكر سابقا هذا الفرد المعرف اعني المعرف بلام الحقيقة الا ان يقال الكلام بالنظر الى المعرف او العهد الخارجي اعني الفرد المعين المشخص لكن يبقى
ان القول بالتفاوت في التعيين المدلول باللام محل تامل قوله لان الحكم على نفس الحقيقة الخ الظاهر ان ذلك لدليل يقتضي تقدم الاستغراق على
العهد الخارجي ايضا قوله موقوف على وجود قرينة الخ هذا جار في العهد الخارجي لانه ايضا متوقف على القرينة اعني تقدم الذكر قوله هو المفهوم من الاطلاق
هذا في الخطابيات مسلم واما اذا كان المقام استدلاليا فالمتبادر العهد الذهني اعلم انه ذكر في الكشف الكبير ان اللام لتعريف المعهود اي الذي عرف
وعهد بالذكر او بغيره من الاسباب والا فلتعريف الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض وهي بمنزلة المعهود لحضورها في الذهن ثم الحقيقة لما كانت
صالحة للوحدة والكثرة كانت اللام للاستغراق ولغيره بحسب اقتضاء المقام سواء كان اللفظ مفردا او جمعا مثال الاول ان الانسان لفي خسر
والثاني في اغاف ان ياكله الذئب فتامل قوله لسلب الايجاب هذا في الايجاب بمعنى الفرض القطعي غير مسلم قوله ومتنوع بتعريف الماهية
يبقى ما ذكره المصنف يقتضي ان يكون تعريف الماهية ايضا مقدما على الاستغراق وفيه بحث لان المراد متيقن البعض يتيقن في الحكم فانه لو كان الحكم
على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فالامر ظاهر والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فقط نحو اذا ان يحكم على فرد بخصوصه حكم
لا يصح اجراؤه في الماهية من حيث هي ويمكن ان يجاب عنه بان المعهود الذهني المتعارف داخل في تعريف الماهية على زعم المصنف
كما سيأتي او بان تعريف الماهية غير مقيد بالوجود في ضمن الفرد ولا يعدم اليه الا يرى انهم جعلوا اعتبر جنس الحمد مستلزما للاستغراق
قوله بتعريف العهد الذهني المتعارف قوله ولهذا صرحوا بان المعهود الخ اعلم انه ذكر قدس سره في شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس
والحقيقة اليه في المعنى كالنكرة والتحقيق ان اسم الجنس المعرى عن اللام الكلي ان موضوعا للماهية من حيث هي فالمعرف بلام الحقيقة
كالنكرة وان كان موضوعا للفرد فالمعهود الذهني في حكمها بحسب المعنى قوله فاتيت شرعي الخ هذا على المشهور عند الجمهور والا فالعهد الذهني
عند المصنف ما كان معلوما عند المتكلم والمخاطب بوجه ما من الوجوه من غير تقدم الذكر والى هذا اشار قدس سره في بحث المفرد المعرف باللام
قوله الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور الخ فيه انه لا اعتبار بهذه الصيغة من العبارة ولا يلاحظ اليه في صحة الاستثناء وبه
تامل لا يقال يبقى امر آخر اليه وهو انه لا يثبت ان الجمع المعرف باللام عام بالصيغة والمفهوم لحقيقة اذ يجوز ان يكون الاستثناء
فيه اليه باعتبار المفهوم اللازم لانا نقول كون الاستثناء فيه لا باعتبار اللازم امر مسلم قوله وهو جمع مضاف
الى المعرفة كان ذلك على وجه التمثيل فانه يجوز ان يعتبر مثل كل عضو منه لصحة الاستثناء قوله اي الشان ان المراد
الخ لا يخفى ان هذا الجواب لا يلايم لما اختاره الشارح قدس سره في تعريف العام من ان المعتبر فيه استغراقه لما يصلح له سواء
الكلي بجزئياته او الكل لاجزائه كالرجال والمسلمين تامل قوله لا يقال فالمستثنى في مثل ما جاءني الرجال الخ قد وجد قوله فالمستثنى

ينوي العموم اعلم انه لا يصح نية فوق الواحد يا دون الكل لانه عدد محض ليس فيه شائبة الفردية المعتبرة في الجمع المعرف باللام كذا ذكره في شرح تلخيص الجامع لكن
المحقق الرضي ذكر في بحث الاضافة ان اطلاق اسم الجنس على المثنى شائع تامل قوله تزوج جمع النساء متصورا اي عقلا وان كان غير ممكن عادة وعرفا فلا
تنافي بين المتن والشرح فما ذكره المص تعليل لعدم كون اللام للاستغراق في كلام بلا نية وما ذكره الشارح قدس سره تعليل لانعقاد اليمين في الجملة لعدم
البيان والنية فليتامل قوله فيصار كانه نوى المجاز اعلم انه لا يصدق قضاء في نية المعنى المجازي اذا كان فيه تخفيف كما قال انت طالق ونوى الطلاق
من الوثاق قوله اذ يصير المعنى ان كل صدقة هذا دليل على انه لا يستقيم حمل اللام على الاستغراق في الجمعين اي الصدقات والفقراء وكذا لا يستقيم لو كان
الثاني مستغرقا اذ يصير المعنى ان جنس الصدقة لكل فقير وذا غير ممكن وكذا لا يستقيم لو استغرق الاول اذ لا يمكن صرف كل صدقة لفقير واحد في الاستغراق
العرفي ممكن تامل قوله لا يقال المعنى ان جميع الصدقات الخ فيه ان المتعارف في انقسام الآحاد على الآحاد ان يكون لكل فرد فرد ما لا ان يكون لكل فرد
اكثر من فرد ولا شك انه يجوز شرعا ان يصرف الى فقير ما اكثر من صدقة وايضا هذا الانقسام يقتضي ان لا يصير فقير محروما وذلك غير ممكن قوله فالمطلوب حاصل
وهو جواز الخ لا يخفى ان كون الجمع المحلى باللام مستعملا في المعنى الجنسي ليس بحاصل ح وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكوة الى فقير واحد كذا نقل
من محقق الشريف اجاب عنه الاستاذ رح بان المطلوب بالذات والمقصود الاصلي حكم المسئلة اي جواز الصرف الى فقير واحد ردا على الخصم اي الشافعي رح
حيث قال بانه لا بد من صرف الزكوة الى ثلثة فقراء الا يرى انه لم يجعل المص قوله انما الصدقات للفقراء دليلا على حمل الجمع المعرف على الجنس
كما انه جعل قوله تعالى لا يحل لك النساء دليلا وبالجملة مقصود الفقهاء من تمهيد قواعد الاصول استنباط المسائل الفقهية الفرعية قال المص ولو لم يحمل على هذا
المعنى الخ فيه انه يجوز ان يحمل على جنس الجمع كما انه يجوز ان يحمل على جنس المفرد فان اللام للاشارة والتعيين مطلقا وجنس الجمع اقرب الى الصيغة قوله و
لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل الخ وفي ارادة الثلثة التي هي الادنى يكفي النكرة لا اللام فعلى هذا ينبغي ان لا يكون اللام في الآيات وفي الاحاديث
والمسائل العهد الذهني لانا نقول نحمل عليه لضرورة ان لا يجوز الحمل على الاستغراق والعهد الخارجي والجنس ههنا الانسب الجنس كذا ذكر في شرح
تلخيص الجامع وانت خبير بان ذلك مبني على ان لا يكون الاسم المقيد لجنس المفرد في معنى النكرة لكنه قدس سره اختار في شرح المفتاح ان المعرف بلام الجنس في
المعنى كالنكرة وايضا ذكروا انه اذا قالت امرأته فالمعنى على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها الثلثة مع انه يمكن الحمل على جنس الدراهم قوله لا شك
ان حمل الجمع اقول سلمنا ان حمل الجمع على استغراق افراد الجمع او على الافراد من حيث المجموع لا جميعها حقيقة لكن لا نم ان حمله على استغراق افراد المفرد كما اختاره
الشارح رح حقيقة وتمسكوا بان قوله تعالى لا تدركه الابصار ليس للجنس لامكان الحقيقة الى الاستغراق بمعنى لا تدركه كل بصر تامل قوله لزمها ثلثة دراهم
لان قولها ما في يدي عام يتناول الدراهم وغيرها ومن الدراهم بيان له فيفيد الجمع جميعا معنى لا اضافة والاشارة لاختصاصه بما تحويه يدها وفي مثله لا يبطل معنى الجمعية ولا يمكن ان
يكون الاقصى الجمع مرادا وفي الجمع المتفق عليه ثلثة اقول هذا خلاصة كلامهم في هذا المقام ولا يخفى ان هذا العهد غير المعهود في العهد الخارجي وليس المعرف باللام حقيقة في العهد
الذهني اللهم الا ان يقال بذلك عند الاصوليين كما مر في الاستغراق الخ تامل قوله يقع على العشرة عنده الخ اما حجة ابي يوسف رح ومحمد رح ان السبعة معهودة في عدد
الايام واثنا عشر في عدد الشهور فان حساب الشهور والايام يدور فيها فما ذكر معهود بحسب القرينة وان لم يسبق ذكرهما واما حجة ابي حنيفة ان العشرة معهودة في
الجمع المعرف باللام فانها اقصى ما يذكر بلفظ الجمع فانه يقال ثلثة ايام الى عشرة ثم يقال احد عشر يوما فكان تعريفا لهذا المعهود ولا يقال هذا الايام عند التجرد عن
القرائن فقد قيل في قوله تعالى وتلك الايام هذا ولنا انها ايام الدنيا لانا نقول ابنية اسم الجمع للعشرة وما دونها الى الثلثة حقيقة في حالتي
الابهام والتعيين ويقع على ما وراء العشرة في حالة الابهام دون التعيين فكان الصرف الى ما جمع في الحالتين اولى وتعيين العشرة لما فيها
من زيادة معنى الجمع هذا ملخص تقريرهم في هذا المقام وانت خبير بما فيه من التكلف والخروج عن العهد المعهود اللهم الا على التنزل والاثبات
السابق قوله لا يقال بما ان الجمع المعرف الخ الظاهر انه اعتراض على منع ان الآية للسلب الكلي بل الاثبات انما اعترض لهذا السلب لا السلب
الجزئي ورفع الايجاب الكلي لا اوعاه الش قدس سره لتقرير مذهب اهل السنة القائلين بجواز الرؤية في الجملة فح الجواب غير موجه لانه بيان بطريق السابق

الكلي بان يحمل على سلب الجنس فالجواب ان يقال ليس للاعتراض على مجرد المنع لكون الآية للسلب الكلي دون السلب الجزئي بل على منع انما السلب الكلي دون السلب الجزئي على تقدير ان يحمل الجمع على الاستغراق وتحصيل الكلام ان الجمع للاستغراق لكنه في الاثبات لايجاب الحكم كليا وفي النفي لعموم السلب بان يكون العموم في النفي لا قيد المنفي بشهادة الاستعمالات المشتملة على نفي الجموع المعرفة المفيدة للسلب الكلي بالاتفاق فلا يرد على المعتزلة القائلين بنفي الرؤية حمل الجمع المحلى للحقيقة الى الاستغراق على المجاز الى الجنس ثم الجواب موجه فانه بيان لان استفادة عموم النفي في تلك الامثلة ليست باعتبار حمل المجموع على الاستغراق بل على الجنس فانا نحن في قوله تعالى ولا تدركه الابصار نحمل على الاستغراق كما هو الحقيقة لا على الجنس لان الاصل غير متعذر والدليل على الرجوع عنه قوله وقد يجاب من الآية اي عن استدلال المعتزلة بتلك الآية على تقدير حملها على عموم السلب قوله على ان الحمل على القدر المشترك من تقديره ان القائل بالاستغراق اراد بها دون الكل في الاستدلال الثالث النفي الكلي المشترك بين الكل وسائر مراتب الجمع وهو خلاف الظاهر لكنه محتمل ويمكن ان يقال المراد بها دون الكل سائر مراتب الجمع ونفس الجنس اراد في الجواب ثم ان الاستدلال لا يمنع الحمل على القدر المشترك فانه لا اجمال فيه بل مجرد الابهام ثم ان الفرق بين الاجمال والابهام ان الاول لا يمكن زواله الا ببيان المجمل بخلاف الابهام فان مجرده دون خفاء يزول بالقرائن الحالية والمقالية قوله وما ذكر من الجمع الخ ويمكن ان يقال اريد انه موضوع بالوضع العام لكل مرتبة على حدة وللمجموع ايضا الا ان الوضع العام غير شائع عند القوم قوله مع ان في المثال الاول الخ ان المتبادر ان الثاني مشتمل على التعليق بالمشتق وذلك دليل العموم كما سبق اللهم الا ان يقال التعليق امر معنوي والمراد بالدليل اللفظي قوله بان ينصب عليها حكم النفي الخ لقد احسن قدس سره في هذا التفسير لان القيد الواقع في الكلام قد يكون قيد النفي وقد يكون قيد المنفي وقد يكون المقصود نفي القيد فقط وهو الاكثر او نفي المقيد فقط او نفي القيد والمقيد جميعا وفي ذلك زيادة بسط اوردناها في حواشينا على المطول قوله مردود الى استغراق فرد الخ اقول هذا هو المشهور بين الجمهور لكن وجهه خفي فان الموجبة والسالبة الجزئيتين صادقتان كان يقال بعض الانسان كاتب بعض الانسان ليس بكاتب ثم ان ذلك البيان ليس بظاهر على رأي من جعل اسم الجنس موضوعا بازاء الماهية دون الفرد المنتشر بل نقول نفي الجنس ايضا ليس بنص في الاستغراق لانه اذا نفي فردما نفي الجنس في ضمنه نعم المتبادر في العرف من نفي النكرة الاستغراق ويمكن ان يقال حرف نفي الكلام على نفي الجنس على الاطلاق او فردما مطلقا بلا تقييد في ضمن معين واما عدم التناقض بين الموجبة والسالبة فلاحتمال ان يعتبر النفي لا على الاطلاق ثم الفرق بين الرجل بدون التنوين والرجل بالتنوين يتضمن من الزائدة والاستغراق تامل قوله فلو لم يكن صدر الكلام الخ فيه بحث لان هذا التقرير لا يلائم التقرير عند الحنفية رحمهم الله من ان الاستثناء من النفي ليس اثباتا للحكم في المستثنى كما ذهب اليه الشافعية رحمهم الله بل حكم المستثنى مسكوت عنه في الكلام لكن هذا البحث مع اجوبته مذكور في بحث الاستثناء من هذا الكتاب قوله لزم استثناء الشيء من نفسه اعلم انه جاز الاستثناء فيما اذا كان المستثنى اخص مفهوما من المستثنى منه وان كانا متساويين في الوجود نص عليه العلامة ره في بحث الاستثناء ولا شك انه يعتبر في لفظ الله وجوب الوجود فليتامل قوله بدل من اسم لا لكونه مبتدأ في الاصل وعبارة الجمهور ان مرفوع المحل هو الاسم مع الحرف والبدل في مثل هذا وان كان هو المختار لكن صار في هذه الكلمة بمنزلة الواجب حتى يكاد لا يستعمل لا اله الا اياه والسر فيه ان البدل اولى بافادة المقصود اعني التوحيد واثبات الالوهية له ونفيها عما سواه لانتقال النسبة الى المبدل منه بالنفي والبدل ليس داخلا فيه فصلا ان يكون مقصودا الا انا نقول هو مقصود بها الاستثناء فرض وهو لمعنى الاثبات كما في جاءني احد الا زيد فليتدبر كذا ذكر في شرح تلخيص الجامع وكانه قدس سره اشار بالتدبير لان القول بانه بدل من المحل لا يحتاج الى النفي اذ النسبة المحلية سبب الابتداء لكن كلمة الاحتياج الى اعتبار النفي واعلم انه ذكر صاحب الكشف في بعض رسائله انه قد يزاد بعض الحروف لافادة الزوائد على اصل المعنى كزيادة من الاستغراقية للتاكيد فيمكن ان يكون اصل الكلام ههنا الله اله فزيد كلمة لا والا لافادة اثبات الالهية تعالى ونفيها عما سواه لكنه قدم الخبر فاذ الا اله في موضع الخبر والا الله في موضع المبتدأ او لان الاصل في موضع المبتدأ التعريف وفي الخبر التنكير فهذا القول كلام تام بنفسه غير محتاج الى تقدير الخبر وفي هذه المسئلة زيادة بحث ذكرناها في تلك الرسالة قوله لان عبادة خطاء المشركين الخ وذلك لان معظم الكفار قد اشركوا

فسبق النفي واثباته تعالى اشارة لكنه ابى ان يذكر كلمة التوحيد على الاطلاق فلو كان احد مع الاشراك مجوز الالٰه آخر ايضا ينبغي ان لا يحكم باسلامه بمجرد
هذه الكلمة تامل قوله ولان القرينة يمكن ان يمنع قوله ولان التوحيد فيه ان المقصود حاصل بابلغ وجه فانه اذا انتفى امكان الغير ينتفي وجوده
بالطريق الاولى واشير الى وجوده تعالى بانه ذكر بلفظ العلم الدال على الموجود المعين والجواب ان المقصود انه لم يكن في العبارة
مفيدة لوجوده تعالى فان الاستثناء صرح لاثبات امكانه تعالى فقط قوله ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى
على نفي الوجود عن الهية سوى الله لا على نفي مغايرة الله عن كل اله هكذا في كثير من النسخ لكنه ضرب قدس سره الخط على ذلك ولقد احسن في ذلك
هذا الضرب لانه منقوض بما ورد في الحديث المأثور من قوله ولا اله غيرك مع ان الاستثناء المفرغ لا يكون فيما ذكر المستثنى منه قال المصنف رح وكذا النكرة الموصوفة الخ
لا يخفى ان النكرة من اقسام الخاص على ما سبق من تحقيق تعريفه الا ان يقال بوضعها للعموم ايضا عند اقتران الوصف والاظهر ان عمومها ليس بالوضع ولا
بالاستعمال فيه بل بمجرد الافادة على وجه الالتزام الا يرى انه ليس عموم النكرة الموصوفة على الافراد وان كانت الصفة عامة لكن ظاهر الكلام
يشعر بان الاقسام للعام الحقيقي قوله بخلاف ما اذا علقت الخ فان قيل هذا الوصف ايضا عام على سبيل البدل وقد سبق ان العام متناول لما
اشتمل بهذا الطريق ايضا فهذه النكرة الموصوفة عامة قلنا من قال بعموم النكرة الموصوفة قال بعمومها على وجه الشمول دون البدل فالكلام
في عمومها على هذا الوجه فلذا خصص قدس سره الصفة بالصفة الغير المختصة بفرد واحد قوله للقطع بان هذا الحكم الخ فان قيل القطع
باعتبار التعليق بالمشتق فيؤل الى الدليل الثاني على عموم النكرة الموصوفة قلنا القطع باعتبار ان الايمان مامور به مفقس الى النجاة
الابدية سواء وقع التعليق او لا سواء كان التعليق مشعرا بالعلية او لا فلا يلاحظ امر التعليق كما لا يلاحظ في التعليق كون الوصف
خيرا مامورا به قوله ولا يقال في بيان الخ انت خبير بانه ينبغي ان لا يكون المستثنى عاما لعدم وروده في موضع النفي بل في
موضع الاثبات لانتقاض النفي الا يرى ان النكرة في موضع الشرط المنفي للايجاب الجزئي لكونه على نقيض نفي الشرط على ما سبق قوله
ولا يخفى ان هذا البيان مجرد ان الاستثناء يؤخذ حكمه من صدر الكلام وان النكرة عامة لوقوعها في سياق النفي فلا يرد عليه قدس سره
ان الفرق ظاهر والنكرة دالة على الوحدة فيتقيد صدر الكلام في قولنا لا اجالس الا رجلا هكذا لا اجالس رجلا واحدا ولا رجلين ولا
رجالا فيكون الكلام مفيدا للعموم قوله وتحقيق ذلك ان الخ وفيه ان الوصف ايضا يدل على الجنس والوحدة كما ان النكرة الغير الموصوفة
تدل عليهما فان العالم يدل على اعتبار العلم مع الذات فاذا نكر اعتبر الوحدة على ما هو الظاهر وكذا النكرة الغير الموصوفة يفيد اعتبار الجنس
مع الوحدة فان المستفاد من رجل واحد مما يتصف بالرجولية لفائدة الوصف الاشارة الى اجتماع الجنسين فرجل يتناول الواحد الجاهل
بخلاف قولنا رجل عالم فيحتاج العموم الى قرينة اخرى حالية او مقالية تامل قوله وان لم يكن عاما فانه يقال للعشرة انها عام باعتبار
احادها فاذا قصر بالاستثناء على خمسة لقي انها مخصصة وكذلك اذا قيل جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم مسلمون على تقدير العهد
الخارجي عاما والاستثناء تخصيصا قوله لانها موضوعة للفرد هذا لا يلائم جعل النكرة في الانشاء الحقيقة الا ان يجعل كونها للمطلق مجازا لا حقيقة قوله
ولا يخفى ان النكرة الخ يمكن الدفع بان النكرة المصدرة بكل مما يأتي حكمها في المتن فذلك بمنزلة الاستثناء والنكرة في غير المواضع الثلثة خاصة في الاكثر عمومها
قليل بل ذكر بعضهم ان النكرة في مثل تمرة خير من جرادة للعموم مجازا لا حقيقة قوله ولقائل ان يقول لا نسلم الخ ومما يؤيد ذلك ان صاحب الكشف قال لا فرق بين المطلق
والنكرة في اصطلاح الاصول قوله فكان المراد ان ذلك ليس بلازم الخ لقي انه يمكن ادعاء ذلك في النكرة الواقعة في الخبر ايضا ومنعه فيها غير مسموع بلا دليل قوله
فان جعل مستغرقا كل نكرة الخ اجيب عنه بان العبارة في دخل او لا تعرضه للعموم على سبيل البدل وذلك لان معناه بالفارسية هر كسي كه در آيد اول يكى از آنها النكرة فان معناه فردا
اقول الظاهر لا تعرض في كثير من الالفاظ العامة للعموم صريحا كما في النكرة المنفية والنكرة الموصوفة مع انه يمكن ان يقال معنى من معنى الذي بلا تعرض للعموم صريحا قوله طريق التعريف بها اللام او
الاضافة فيه بحث لانه يجوز ان يكون الطريق الموصول بالعلم ايضا قال صاحب الكشاف في سورة الم نشرح ان المعرف باللام العهد بمنزلة تكرار العلم قوله كالذي كانوا اي كالذي كانوا

اي كما ولعله يجوز ان يكون الذي عبارة عن القوم والافراد باعتبار لفظ القوم وعلى الجملة يحصل المعنى عفوا من جرم بني ذهل واعرضنا عنهم اي بل الدايم او بينهم وردت احوالهم في المحبة والواو كاجزائهم فيما مضى قوله واما ثانيا فلان الخ لا يقال ما ذكره الشارح قدس سره بقوله واعلم ان المراد بدفع هذا الاعتراض اثبات عن صاحب الكشف كما يدفع عن العلامة لانا نقول مستند الى صاحب الكشف ظاهر في ادعاء الكلية والدوام لا الاكثرية قوله ولما كانت عادة المتن يحتمل عكس ذلك الخ اي يحتمل كلام الكشف من ان المعادة في الصورتين حكمها حكم النكرة المعادة معرفة اعني الصورة الاخيرة بالنكرة قال المص والاصح ان هذا تاكيد قد اشار صاحب الكشف الى دفع ذلك بان الاستيناف وعدم التاكيد ابلغ فاولى اه فيه قد اشار الى ان الآية مذكورة مرة واحدة بلا تكرار في مصحف ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فكانه فهم تكرار اليسر من محل التنكير على التعظيم النوعي فيكون متحققا في الدنيا والآخرة واعلم ان صحيح كلام الكشف فظاهر تقرير المصنف مبنيا على المناقشة في كلام ابن عباس رضي الله عنه مع ثبوت الرواية ولا يخفى ان قول الصحابي في النقليات حجة سيما مع تأييد الرفع الى النبي صلى الله عليه وسلم قوله او الجنس اي الذي يعرفه كل احد لا يخفى ان حمل الجنس على الماهية فالاولى في الكلام على اتحاد العسر على ما يفهم من تقرير الكشاف تامل قال المص وليس المعرفة التي الخ ينبغي ان يعلم ان مثال اعادة المعرفة والنكرة مذكور في الكشف وفي القرآن مثل ورفع بعضكم فوق بعض فكانه اراد ان حكمها اللفظي غير مذكور كما في اعادة النكرة نكرة والمعرفة معرفة في صورة الاقرار فيكون قوله لا رواية بيانا لعدم الذكر فيه وعليه ان اعادة النكرة معرفة ايضا كذلك على ما فهم من التلويح مع ان ذلك المعنى غير متبادر من العبارة قوله ينبغي لو اراد حكما الخ لا يخفى ان المتبادر من تقرير المص والشرح ان تقييد الالف للقرب بالصك يوجب تعريفه والتنكير لان ذلك ممكن مع التنكير كما كان اقر بالف مكتوب في هذا الصك تامل قوله بالزيادة في الشهود واختار هذا الامام الرواية الاخيرة عن ابي حنيفة رحمه الله اي باعتبار عدم المغايرة قوله معرفة بحسب اللفظ كما يكون المعرف باللام للعهد الذهني وانما ذكره في مقابلة النكرة الموصوفة باعتبار ان ما قد يعتبر معرفة بحسب اللفظ والكاينات نكرة معنى فتاملها قوله والظاهر ان عمومها بحسب الوضع الخ يشكل مثل قولنا اي عبيدي ضربته الله الا ان يقال تخلف عنه الوضع بحسب العرف قوله عتقوا جميعا اقول يمكن ان يقوى تلك المسئلة بمعنى قياس ما ذكرنا فيما اذا قال الحكيم حل هذه الخشبة فيحركها المخاطب وكان شيئا عاجزا في رفع الخشبة بحيث يعجز عنه الواحد ولكنه يمكن ان يكون المقصود من قوله اي عبيدي ضربك نوع اظهار جلادة العبيدة فاذا ضرب الجميع معا المخاطب ينبغي ان لا يعتق لفوات المقصود قوله والتقييد لا قربهما الخ الفصل الاول من عقرب قرباني من القربان ويحتمل ان يكون كلاهما بمعنى واحد لكن المقصود انه لا قرب مدة كالايلاء ما قربكما فيها قوله واجاب صاحب الكشف بان الخ عبارته لهذا القربان وصف متصل باليوم حقيقة لان الفعل الحادث يتعلق بالزمان فيجوز ان يصير اليوم ظرفا به واما الضرب فيتقدر لعدم اتصاله بالضارب وقيام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في الحقيقة لان الوصف الواحد يمتنع ان يقوم بشخصين المتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب نفسه وكانه زعم ان اتصال الافعال بالاشخاص حتى القيام بها وان تعميم الاوصاف فيها انما يكون على تقدير اتصالها بها بمعنى القيام بها بخلاف غير الاشخاص كالزمان فان الفعل متصل به بمعنى انه متعلق به تعلقا دون القيام وذلك كان في التعميم بعيد وانت خبير بما في هذين الوجهين من الاختلال قوله تثبت ضرورة اي ضرورة تعدي الفعل على ما في الكشف قوله فانه صرح به وقصده وصفه اي جعل صاحب الكشف هذا الكلام ومايدل على التلازم بين الفعل والزمان دليلا على حدة ولا يخفى ان مجرد الدليل الاول منقوض بالمفعول قوله اما اولا فلان الضرب صفة الخ اقول قد صرح المحقق الرضي بذلك وذكر قدس سره في شرح المقاصد انه زعم بعض القدماء من المتكلمين جواز قيام العرض الواحد بالمحلين الواحد منهما ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين لكن المحققين ذهبوا الى انا لا نسلم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد آخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع فالصواب ان يقال في جواب الكشف ان الفعل المتعدي مثل الضرب مشتمل على صفتين احدهما قائم بالفاعل والاخرى بالمفعول كل واحدة منهما متعلقة بالآخر في الاعتبار فجواز ذلك على ما في شرح المقاصد بل نقول في جوابه ان تعلق الوصف بالموصوف كاف في التعميم وان لم يقم به كما قال به في المفعول . قوله واما ثانيا فلان الفعل الخ دفع لاول كلامه من ان الفعل متصل بالزمان فيصير ظرفا به والآخر كلامه من التلازم بين الفعل والزمان قوله في الوجود المحقق ولكن يلائي الزمان جزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي اشتمل على الحدث المتصل بالزمان وكان فنشاء

عامل فيه ذلك ويمكن ان يقال انه زعم ان مطلق الفعل سواء كان لازما او متعديا مستلزم للمفعول فيه بخلاف المفعول به فانه يحتاج المتعدي فقط اليه والجواب ان دلالة الفعل على الزمان عقلية محضة بخلاف المفعول به فان دلالته عليه عقلية وضعية معا قوله داثر المفعول به الى اثر الضمير الذي جعل مفعولا به ههنا في ربط الفعل مرجعه اي قولنا اي عبيدي لا الى التعميم لكنه يلزم من الربط التعميم بواسطة انه صار المرجع موصوفا بالفعل قوله ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري الخ ويمكن ان يقال الراد صاحب الكشف بالضروري ضروريا يحتاج اليها لا اصل الكلام بل لغرض آخر قوله ايضا بخلاف الاول اقائل ان يقول يمكن التخيير في الاول ايضا بان يجعل كل واحد من العبيد مختارا بين الضرب وتركه ويمكن ان يقال لا يكون مثل هذا الكلام للتخيير في العرف قال المص فلا يمكن من الكل الخ اي لا يتمكن المخاطب بحسب دلالة اللفظ في العرف قوله ولا تعدد في المفعول فيه انه ينتقض بقولنا اي عبيدي ضربكم او ضرب احدا منكم لا يقال الكلام في خصوص المثالين المذكورين في المتن لانا نقول فح يندفع الاعتراض الاول الذي ذكر الشارح قدس سره فالاحسن ان يعلل عدم التخيير في الصورة الاولى بانه لا تعيين بحسب الفاعل في الصورة الاولى والى ذلك اشار المص في بيان نظير الصورة الاولى لكنه يقتضي ان يكون قولنا اي عبيدي ضربه احد من الناس للعموم كما في قولنا اي عبيدي ضربك المستفاد من الفرق الاول المنقول من القوم خلاف ذلك لان انا مضروب فلا وصف وعموم لكن صاحب الكشف ذكر في بيان الضابطة ان الفعل ان كان مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاي فللخصوص كما في اي عبيدي ضربته وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اي حتى صلح وصفا له فللعموم كما في اي عبيدي ضربك قوله لكون اي للواحد انما يصح الخ فيه انه ذكر الرضي ويجوز في اي الرجال هذا واي الرجال هذان او هؤلاء لان الرجال يصح تجزيتها افرادا ومثنيات وجموعا قوله ترجي من تشاء الخ حاصل الآية ابحث لك ان تؤخر من تشاء من نسائك بان لا تقسم لها وان تضم اليك من تشاء منهن وليس اذا عزلت احدا منهن لم يجز لك ردها الى نفسك وذلك اي التفويض الى مشيتك من الله نفسه على هذا الوجه دون الحكم الجزم ادنى اي اقرب ان يعود لسرورهن وانتفاء الحزن عنهن ورضائهن فانهن علمن انك فعلت ذلك بامر الله تعالى وان لهن الثواب عند الرضاء وان لكل واحدة الرجاء في الابتغاء بعد العزل قوله قرينة دالة الخ هي الاضافة والربط للامر العام الى الفاظ العموم اعني مثل كلمة من وذلك لان المشية التي هي من الامور العامة لا يضاف في قوله من شاء من عبيدي اي لفظ من بخلاف من شئت من عبيدي عتقه فانه لم يضف المشية الى من ولا الى ضميره كما يضاف الاستغفار الى ضميرهم في قوله فاذن لمن شئت منهم واستغفر لهم الله بقي انه اذا سلم ضعف ما اشار اليه بقوله وقد يقال ان العموم ههنا الخ لا يخلو هذا الكلام ايضا عن ضعف قال المص فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وذلك لان نظر تلك المشية رفع القوم دفعه خشية عظيمة فانه لا اتصاف للاشخاص بالرفع اصلا بل المتصف به نفس القوم واما نظير المثال الاول جاء في القوم فان كل فرد من القوم متصف بالمجموع فيتحقق التبعيض قوله ويمكن الجواب بان فيه ان ذلك ظاهر على تقدير ان لا يبين المخاطب المراتب ارادته ومشيته ولا يعلم ذلك بالقرائن ايضا والا فلا يرى انه يعتبر قول المخاطب في مشية نفس العتق فكذا في الترتيب قوله وههنا نظر وهو ان البعضية الخ نقل عنه قدس سره في الحاشية لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا الا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافي الكلية وفيه انه ذهب جماعة من المحققين كالرضي وغيره في التوفيق الى ان التبعيض المستفاد من كلمة من لا ينافي الكلية اللهم الا ان يقال المراد بالاحد احد من النحاة كسيبويه والاخفش مثلا تامل ثم ان السيد الشريف ذكر ان هذا الاعتراض انما يرد على ما فهم لا على ما اراده المص فانه قال التبعيض بمعنى تعلق الحكم بما يصدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعيض والبيان ولم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظة من متيقن يدل على ذلك انه قال فارادة البعض حقيقة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والتبيين وحكم بانه متيقن ومؤداه كمؤدى الحمل بخصوصيته للتبعيض اقول اذا حمل الكلام على ان التبعيض على الحكم متيقن فيجد دو ذلك لم يظهر انه ينبغي ان يحمل المثال الاول على

العموم واتفاق على الخصوص بل ينبغي ان لا يكون شيء منها على العموم لان الحكم على البعض فقط يتحقق بتحقق الحكم على البعض ان ترك الشكوك في الحكم على الكل
غاية الامر انه صح حمل من على التبعيض فترجح حمل من على العموم في الصورة الاولى لكونه موجب حمل من على التبعيض دون هذا التعميم لا يستلزم التبعيض
التيقن تأمل فان سوق الكلام من تتمة احتمال في المرام من الكلام قوله ينبغي ان يشتمل المعرف باللام ومن وما ينبغي ان لا يعتبر انه لم يذكر فيه بحث اسم
العام المفرد وانه هل يجوز تخصيصه الى الواحد والخصوص الذي ذكره سيأتي في فصل ... بل جمع منصوص ثم مثل المعرف باللام
قد يكون خاصا بلا شمول وكذا استغراق افرادها اذا لم يكن اللام للاستغراق وكذا الكلمة من وما الموصولتين لا يلزم ان يكونا عامة اصلا قوله
وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام انه لا نظر ان مرادهما بالمثال الخصوص احتمالها بحسب الوضع والخارج لا بحسب الارادة ليكون الخصوص بالمعنى
المتعارف المقابل للعموم المصطلح خلافا لما في ماذكره المص قوله لانه ليس بعموم من الخ هذا مبني على ان من ههنا نكرة موصوفة لا معرفة كما صرح به الشارح
قدس سره في الفرق الآخر وحاصل الكلام ان من نكرة شاملة للجنس والواحدة انما يعم بامر خارج كوقوعه في سياق النفي الدال على اعتبار جنسها
مطلقا من غير اعتبار قيد الوحدة والتشخيص باعتبار الوحدة بدون الجنس نظرا الى القرينة كما في هذا المقام فان الاول اسم المفرد السابق
فالمراد بكلمة من ههنا فرد مقيد بالوحدة والفردية فيها اذا دخل عشرة معا لم يتحقق واحد دخل اولا ولما كان والا على الانفراد فكذلك يتناول الفرد الواحد
او واحد المخصوص وكان ليس معه غيره وفيه بحث لان من ههنا موصوفة بصفة عامة والنكرة الموصوفة بالصفة العامة مستغرقة على الافراد اذ يجري الى
قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو سلم فينبغي ان يكون النفل للواحد من العشرة لا على التعيين فباختيار القائل كجعل التعيين وذلك لان الكلام
تشنيع التعيين على التخالف فان الماخوذ عن السابق على المتعاقب سواء كان على الجميع اولا كما في هذه الصورة بقي الآخر هو انه ذكر القضيا انه لا يكون النفل لكل
واحد من العشرة فيما اذا دخل العشرة معا وذلك لا يتم على الاطلاق بل على تقدير ان يكون من نكرة غير موصوفة تامل قال المص والاتحاد بين النفل والفرض الخ وكيف
او يجوز النفل على الدابة خارج المصر متوجها الى جهة كان بخلاف الفرض قوله تحرير محل النزاع الخ اعلم انه قد ذكر في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له ولا يعود
احدهما انه لا يعم اقسامه وجهاته الا اذا كان المشترك ما في صحابته فان قال الراوي صلى النبي عليه الصلوة والسلام داخل الكعبة لم يعم صلوة الفرض والنفل
ولا التعيين الا بدليل ثانيهما العموم في الازمان ولا يدل عليه انه لا صوم لا منه ولا يدل عليه الفعل الا بدليل ثم ذكر مسئلة اخرى حيث قال او حكى الصحابة ما لا يلفظ
ظاهره العموم كان يقول قضى النبي عليه السلام بالشفعة للجار فيحمل على العموم خلافا للاكثر لان الاحتجاج بالمحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا المحكي فعلى هذا ان حمل
كلام المص على النزاع الاول صح تمثيله بقوله صلى ونحوه ليس عنه الاعتراض الثاني لكن يأبى عنه التمثيل بالحكاية قوله وفيه نظر اما الاول الخ ان حمل كلام المص ان الراوي في
الاول بحث ذكر فعلا من افعاله جواهره وليس عموم اصلا وفي الثاني نقل حالا مستعملا لمنقول فان فيه نقل بعينه ويكون ... وان كان لم ينه بيان الاصل في قضية
معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه صلى الله عليه وسلم ولو بقرينة ولذلك استدل الفقهاء على العموم اليه عليه الصلوة والسلام فيكون فيه نوع لا يتوجه عليه شيء مما قيل لم
كذا نقل في الحاشية عن السيد الشريف قدس سره اقول كانه جعل كلام المص اشارة الى ما ذكره كثير من الاصوليين ان فعل النبي عليه الصلوة والسلام المقابل للقول لا عموم له
بوجه اصلا لكنه لا يخفى ان المتبادر من تقريره بل من تقرير المص ان مجرد نقل القول والحال المشتمل عليه يفيد العموم وليس ذلك [illegible] بل اذا حمل كلام الراوي
انه نقل على لفظ ظاهره العموم فالحق انه يحتمل العموم كما سبق مع ان الظاهر ان قضى بالشفعة ليس نقل من حيث المعنى لان معنى تلك العبارة ان النبي عليه الصلوة والسلام
حكم وقال بثبوت الشفعة للجار فالظاهر ان يقال في دفع الاشكال ان قضى بالشفعة ان حكاية الفعل من حيث هي لا عموم لها لكن هذه الحكاية مشتملة في عبارة
الراوي على لفظ ظاهره العموم فيحمله عليه نظرا الى ان الراوي عدل فهو سمع من النبي صلى الله عليه وسلم ان الشفعة ثابتة للجار بهذه العبارة او فهم ذلك من كلامه عليه الصلوة
والسلام ولو بقرينة حالية او مقالية قوله مرددة ان الفعل الخ يمكن ان يقال المقصود عموم الشفعة في انواع الجار الملاصق والشريك فيجوز ان يشاهد
الراوي قضاءه عليه الصلوة والسلام في كليهما بالنسبة الى جارين تامل قال المص هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا تامل ان يقول المتقبل [illegible]
ذلك لانهما يشتملان على الفاء الدالة على ترتيب التفريع عن السابق كما ان القسم مقرر لما سبق ويمكن ان يجاب عنه بان الفعل المستدل

بانفا مشتمل علی امر مستقل بدون اعتبار السوال و ماتیفرع علیہ من النفاء الیہ بخلاف مجرد نعم و بلی مع حذف الجواب بعدہما فان الجواب تحصیل و لیفہم من لفظہما فقط فلا یستقلان فینبغی ان یجعل نحو نعم و بلی مع ذکر الجواب بعدہما من قبیل المستقل بلا تفاوت تامل **قولہ** فینحصر الاقسام فی الاربعۃ المذکورۃ الخ اقول فیہ بحث لانہ یجب فی اصل الجواب المطابقۃ بل یجوز الزیادۃ و فی صورۃ الابتداء ایضا یعلم حال السبب قطعا فالمراد ہنا بالجواب المقابل للابتداء ما یختص بالسبب و ح یمکن ان یوجد ما ہو قطع فی الابتداء و دون الجواب بان یقترن الجواب بلفظ الجمع او الکل و انہ لا یقع خاصا فیجب ان یشتمل علی السبب و غیرہ فی الجملۃ تامل **قولہ** لکن ان کان القید موجبا الخ الظاہر فی العبارۃ ان یقال ان کان القید فی کلام موجب بل الاظہر ان یقال حمل المطلق علی المقید اعم من التقیید بایجابہ او لسلبہ و لاشک ان التقیید بالایمان تقیید لسلب القید اعنی الکفر قال المصنف او المقید یوجب عدم اجزائہ فیہ اشتمال اذ المذہب عند الحنفیۃ رحمہم اللہ ان المقید لا یدل علی عدم القید بل ساکت عنہ کما ان التخصیص بالوصف لا یدل علی نفی الحکم عما عدا الوصف بخلاف مذہب الشافعیۃ رحمہم اللہ کما سیجیء و ایضا یلزم الحمل اذا دخل الاطلاق و التقیید فی السلب لان النص المقید یدل علی ان غیر المقید لیس سببا و المطلق یدل علی سببیتہ و الجواب انہ اراد ان المقید یقتضی عدم القید علی حالہ و نظیر عدم کونہ حکما فاذا وجب ثلثۃ ایام متتابعات بالمقید فان لم یحمل المطلق علی المقید یلزم ان یجب ثلثۃ ایام غیر متتابعات ایضا بالمطلق بخلاف ما اذا دخل الاطلاق و التقیید فی السبب فانہ یکون لشیء واحد اسباب متخالفۃ شرعا و حسا کالملک و الموت و کان الشرط فی حمل المطلق و المقید معا سببا الاشارۃ لا رجحان الحکم عند ثبوتہ بالمقید بقی امران الاول ہو انہ لا یلزم الحمل علی المقید و ان دخل الاطلاق و التقیید فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ اذا کان الحکم علی طریق الجواز دون الجواب الامر الثانی انہ ینبغی ان یذکر ما فی الکشف قیدا اخر ان السبب واحد و ذلک انہ یلزم الحمل و لا یثبت ضرورۃ فی الحمل علی تقدیر اختلاف السبب کما لا یخفی علی اہل الانصاف قال و لنا قولہ تعالی لا تسألوا عن اشیاء الخ و انت خبیر بان المتبادر من الآیۃ النہی عن المسألۃ علی وجہ التعنت لا علی وجہ الاستفسار و الاستیضاح و لو سلم فالنہی علی تقدیر ان لا یکون منشأ السوال و التقیید ایضا مفہوما من الکتاب مع ان الظاہر ان قولہ ان تبد لکم الخ صفۃ مقیدۃ لاشیاء فالمعنی علی النہی عن المسألۃ کالیف شاقۃ صعبۃ علیکم ان افتا لکم بہا لا یقال کیف یعلم السائل ان تلک الاشیاء المسئول عنہا شاقۃ صعبۃ لانا نقول یعلم ذلک من السوق و السباق کما ذکر ائمۃ العربیۃ فی الملوح الذی یجعل المخاطب بمنزلۃ المتردد فیوکد الکلام بالنسبۃ الیہ **قولہ** الوصف فی المطلق سکوت عنہ ای من حیث التعیین کما سیاتی فلا یرد علیہ انا لا نسلم ان المطلق ساکت عن الوصف بل دالۃ علی ثبوت الحکم فیہ **قولہ** و لا یخفی ضعفہ لم یظہر وجہ لضعفہ مختص بہذا التوجیہ سواء لم یتعرض ہذا القائل للتقیید بل استمسک بمجرد السوال الا ان صاحب الکشف ذکر فی آخر الکلام و فی الرجوع الی المقید لیعرف حکم المطلق اقدام علی ہذا المنہی عنہ لما فیہ من ترک الابہام فیما ابہم اللہ تعالی کما ان فی السوال **قولہ** و قد یجاب بان الاجماع الخ و یمکن ان یقال الظاہر من التقریر ان منشأ قول عمر رضی اللہ عنہ و الاجماع مجرد الابہام و الاطلاق لا دلیل آخر لاح لا یقال مذہب الخصم حمل المطلق علی المقید بوجہ الاطراد فعدم الحمل فی صورۃ ما یقدح فی مذہبہ لانا نقول مذہبہ انہ یحمل علیہ ان لم یکن دلیل یمنع عن الحمل قال المصنف لانہ اذا کان فی آخر الکلام مغیر الخ الظاہر ان مذہب الشافعی رضی اللہ عنہ لا یتوقف علی ان یعتبر فی الکلام حکمان علی وجہ المعارضۃ و ان لا یکون صدر الکلام موقوفا علی الآخر المغیر کما اختارہ المصنف بل مبنی کلامہ علی مجرد ان التخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ لئلا یلغو التقیید لا یقال فالتخصیص باسم العلم ایضا ینبغی ان یدل علی نفی الحکم عما عداہ لانا نقول الفرق انہ یذکر فی الصورۃ الاولی فی الکلام ما لو اکتفی علیہ لحصل الفائدۃ بخلاف الصورۃ الثانیۃ فانہ لو ترک العلم و ذکر مجرد المسند لاختل الکلام **قولہ** المعدی ہو وجوب القید لا اجزاء المقید الاصوب ان یقول لا عدم اجزاء غیر المقید فانہ المعدی عند القائلین لا اجزاء المقید **قولہ** و لا نم ان النص المطلق فیہ الی ان النص المطلق یدل علی جواز عدم القید و ذلک مستلزم لعدم وجوب القید و من شرط القیاس عدم النص علی ثبوت المعدی و انتفائہ و یمکن ان یجاب عنہ بان المراد عند الخصم ان لا یکون نص صریح فی حکم المقیس و نقیضہ الا یری انہ ذکر الامام الغزالی قدس سرہ فی المستصفی فان قیل لم قستم کفارۃ

الکفارۃ علی کفارۃ القتل فی الرقبۃ والظاہر ایہ منصوص علیہ واسم الرقبۃ یشمل الکافرۃ قلنا اسم الرقبۃ لیس نصا فی اجزاء الکافرۃ لکنہ ظاہر فیہ فیقتضی ان النظم
اولا ینعقد قوم لا شکال الثانی اصلا فان المناسب ان لا یبطل القیاس حکما شرعیا ثابتا بنص سواء کان النص صریحا فیہ مسوقا لاجلہ اولا ان القیاس
یفید ہنا دون النص مطلق تامل قولہ وبہذا یندفع مایقال الخ ان ہذا اشارۃ الی ان للمعترض وجوب القید لکنہ یرد ان ہذا القائل بنی کلامہ علی
تقدیر ان یکون المعدی عدم اجزاء غیر المقید وان لم یکن شرعیا والمعدی نفس القید فقال علی تقدیر صحۃ ہذہ التعدیۃ لا یلزم الخ کما یفصح عن
ذلک عبارۃ القائل فی الکشف الکبیر فلا یرد علیہ شیئ بمجرد انہ لو لم یکن ہذا التقدیر بل کان المعدی وجوب القید یلزم عدم اجزاء غیر المقید فالوجہ
ان یصرف العبارۃ عن الظاہر ویقال ان ہذا اشارۃ الی مجموع الکلام السابق المشتمل علی ان شرط القیاس ان لا یکون الحکم القیاسی ولا
یتغیر منصوصا علیہ فلا یصح بادعاء صاحب الکشف من انہ لا امتناع فی اجتماع النص والقیاس فی حکم واحد قولہ علی انا نقول المذہب الخ وقد لزم علی
تقدیر ہذا التقدیر وجود النص المقید تقدیرا فی المقیس الثابت بالنص المطلق الوارد فیہ فیجب الحمل اذ الاطلاق والتقیید فی الحکم فاذا حمل یلزم
ان لا یصح ان یقال باجزاء الکافرۃ نظرا الی النص المطلق لا یقال لعل ہذا القائل منع وجوب الحمل لانا نقول یدفعہ قیام الاتفاق فالکم یمکن ان یقال
مثلا ہذا الاجماع لا یوجب الحمل فان من شرطہ استواء ہما فی الدرجۃ وما یوجد ہنا اذ القید الثابت بالرای دون النص قولہ ولا یصح ان یکون
من باب الخ وذلک لان الجواب الثانی الذی اشار الیہ المصنف بقولہ ولا یمکن ان یعدی القید الخ علی طریق التنزل واعراض الخصم عن اثبات ان العدم
حکم شرعی فاعتبارکونہ حکما شرعیا فی کلام الحنفیۃ لرد ہذا الجواب لا یناسب ان یجعل من باب المبارات مع انہ ذکر فی سوق المراد ان العدم لیس بحکم شرعی
قولہ مورد الاشکال لیس محل النزاع الخ اعلم انہ نقل فی المحصول عن قبل الحنفیۃ اعتراضا علی من قال بتقیید المطلق بالمقید نظرا الی القیاس حاصلہ ان
التقیید بہ یستلزم ابطال اطلاق النص بہ مثلا الرقبۃ متناولۃ للکافرۃ فی کفارۃ الیمین فلو قیدت بالایمان نظرا الی انہا قیدت بہ فی کفارۃ القتل یلزم
ذلک الابطال ثم اجاب عن الاعتراض بان ہذا الابطال لازم فی کلامکم لانکم اعتبرتم عن السلامۃ عن العیوب فقد قیدتم المطلق بالقیاس و
الظاہر حکمہ بہ وان لم یکن من قبیل تقیید المطلق بالمقید فما کان جوابکم فہو جوابنا فمقصود الامام المعارضۃ مع المعترض بخلاصۃ الاعتراض وطعنۃ وکان الامام
ربما توہم ناظرا الی ان الامام اورد ہذہ المسئلۃ فی بحث حمل المطلق علی المقید بناء علی ان الاعتراض من قبیل ذلک الحمل قال المصنف وایضا علی تقدیر
الوقوع الخ لو تنزلنا وسلمنا وضعہ للمجموع والا فالکلام فی جمیع المشترک بین معنییہ والمشترک ما وضع لمعان باوضاع متعددۃ فیقبح الترديد بین
وضع المشترک لکل معنی ووضعہ للمجموع مع انہ یرد علی تقدیر التنزل وتسلیم الوقوع انہ یلزم جمع المشترک بین المعنیین ایضا قولہ ولا یخفی ان حمل
اختلاف القراءات تعبیر بانہ لا یظہر الفرق بین قولنا اقراءت ہند وبین افعل فی امتناع الجمع وامکان فانہ لا یجوز ان یکون امراۃ واحدۃ طاہرۃ وحائضۃ
معا فی وقت واحد کاجتماع الامر والتہدید فی صیغۃ افعل ویمکن الاجتماع فی وقتین تامل قال المصنف ومن ثمۃ بسبب وقوع الخ لا یخفی ان المتبادر
من العبارۃ ان مناط الاستدلال علی الامتناع ہنا مجرد الاسباب لا کون الوضع تخصیصا مرا اخر والتخصیص یقتضی انفراد المعنی مع انہ صرح فیما سبق
بالاستدلال علیہ بہذا الطریق اعنی کون الوضع التخصیص فالمناسب ان یجعل ہذا الکلام اشارۃ الی الاستدلال بوجہ اخر یعنی ان جواز الجمع بین معنی
المشترک لا ینافی الابتلاء والابہام وتعدد الوضع نعم وجوبہ ینافی فی الجملۃ قولہ فنشاؤہا اشتراک اللفظ الخ اقول منشاؤہا جعل الحصر حقیقیا لا اضافیا
والا فیجوز ان یقال الوضع جعل اللفظ متعینا علی المعنی لکنہ بالنظر الی ہذا التعیین والاصطلاح فلا ینافی ارادۃ معنی اخر بحسب وضع واصطلاح اخر
فکل وضع قصر اللفظ علی المعنی الموضوع لہ بحیث لا یتجاوز الی معنی اخر نظرا الی کل وضع قصر اللفظ علی المعنی الموضوع لہ بحیث لا یتجاوز الی معنی اخر مراد بحسب ہذا التعیین
لا مطلقا وینبغی ان یعلم انہ یجب اعتبار القصر الاضافی فیما اذا حمل التخصیص فی معنی الوضع علی قصر المعنی علی اللفظ والا فیشکل بالالفاظ المترادفۃ قولہ
بالحصول للمخصص بہ فیہ انہ لا یظہر ہذا المعنی فی ضمیر الفصل فان المخصص بہ اعنی المسند حاصل مخصص لمعنی المسند الیہ لا العکس وغایۃ التوجیہ ان یجعل اللام
فی قولہ المخصص بہ للتقویۃ لا صلۃ الحصول قولہ لم لا یجوز ان یکون لزوم الجمع الخ فیہ انہ صین ما نقل عن المصنف الا انہ زاد ہنا طریقۃ الاطلاق من علاقۃ البعضیۃ

والکلیة ویمکن ان یقال ان حمل کلام المص علی ان المراد مجموع المعنیین بطریق ان کلا منہما مناط ومراد بالاستقلال لا المجموع فالتجوز باعتبار الاجتماع بین المعنیین
بخلاف ہذا التوجیہ فان المناط الحکم المجموع المرکب من المعنیین لبتی انہ لا یصح علی ما ہو الاوجہ فلا وجہ لذکرہ بعدہ ثم قولہ علی انہم لیعودوا الاعتراض الخ لا یخلو عن اشارة
الی ذلک قد صرح قدس سرہ فی المسودة بان ہذا التوجیہ لا یتم علی ما ہو الاوجہ قال المص الصلوة من اللہ رحمة اللہ الرحمة فعلہا متعد والصلوة فعلہا لازم ولا یحسن تفسیر
اللازم بالمتعدی کذا فی المغنی وذلک لان الظاہر ان مبنی التعدیة واللزوم علی المعنی دون اللفظ فعلی ہذا لا یحسن تفسیر الصلوة بالدعاء الیہ قال المص اما الحقیقی فہو الدعاء الخ
لا یخفی انہ لا یحصل حمل الصلوة علی الدعاء ہہنا بدون التاویل الی الارادة فیحتاج الی التجوز تامل قال الشارح لاختلاف الموصوف اقول لا فرق بین الملائکة والمؤمنین فی ان معنی
بالنسبة الیہما من جنس واحد ہو الاستغفار او مطلق الدعاء بل الدعاء بمعنی مطلق الاستغفار الا یری ان صاحب الکشاف فسر قولہ تعالی صلوا علیہ بقولہ ادعوا اللہ بان یصلی علیہ
وبالجملة لا باعث علی الفرق بینہما فی معنی الصلوة قولہ فیہ بحث لانہ ان ارید الخ یمکن ان یجاب عنہ بان المراد کمال الانقیاد فیما قصد بالمنقاد وذلک من الحشر
باعتبار الامر والنہی والاطاعة لامر التسخیر معا ومن غیرہ بمجرد التکوین والتسخیر تامل قولہ لا یصح فی غیر المکلفین لا یقال یمکن التکلیف فی الجمادات والحیوانات نظرا الی
شمول قدرتہ تعالی لانا نقول المراد عدم الصحة نظرا الی العادة کما فی سائر الضروریات العادیة کما یقع الجزم بان الجبل لم ینقلب ذہبا ونقیض ذلک مجرد تجویز
عقلی قولہ والاظہر فی الجواب الخ فیہ انہ ذکر فی مغنی اللبیب یجب ان یکون المقدر علی طبق الملفوظ لفظا ومعنی الا یری انہ لا مساغ فی العربیة لان یقال ضرب
زید عمرا ویکون ضرب الملفوظ بمعناہ الحقیقی وضرب المقدر بمعنی قتل ومما یؤید ذلک انہم اختلفوا فی عامل المعطوف فذہب بعضہم الی ان العامل عامل المعطوف
علیہ بطریق الانسحاب وذہب جماعة الی تقدیر مثلہ فالمناسب ان یکون المقدر بمعنی الملفوظ اتفاقا کما لا یخفی والجواب ان کلام القوم علی عطف
الجملة بتقدیر المسند نظرا الی المقام لکن اختار لفظ یسجد فی اداء ہذا المعنی دون لفظ آخر لمناسبة الجملة المعطوف علیہا والا فیقدر یضع الجبہة کثیر من الناس
فظنی فی الفرق بین عطف الجملة وبین عطف المفرد وبتقدیر المسند نظرا الی المثل دون الانسحاب ان التقدیر المثل فی عطف المفرد مجرد اعتبار نحوی دون معنوی کما
ذکرہ بعض المحققین فی تقدیر العامل اذا کان الخبر ظرفا قولہ لان حقیقة السجود الخ فیہ اشکال لانہ لا حاجة للمص فی ادعاء ارادة حقیقتہ فیہ الا یری انہ اجاب
عن آیة ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی ان الصلوة مجاز عن الدعاء ویمکن ان یجاب عنہ بانہ لا وجہ للتجوز ہنا لان الراس الحقیقی مفقود فی الجمادات
لفقدان الجبہة فیجب ان یراد بالراس ما یشابہہ لا شک انہ لا صحة لان یراد بما وضع لوضع الجبہة فعل ما یشابہ الراس بلا مشابہتہ بالجبہة اصلا سواء کان الراس
کلا مشتملا علی الجبہة او جزء آخر لانہ لیس ذلک من العلاقات المعتبرة عندہم قولہ فاثبات حقیقة الراس الخ لا یقال لم یرد حقیقة الراس بل ما یشابہ اعنی
الجزء القریب الی جہة العلو وذلک ثابت فی جمیع السماویات ووضعہ علی الارض فی حیز الامتناع عادة کوضع الراس الحقیقی لانا نقول
قد عرفت ان لا اجابة لمثل ہذا التجوز مع ان ظاہر عبارة المص فی ان المراد بالراس حقیقة الراس والیہ لا یصح فی کثیر من المذکورات کاعداد
الزمان وحیات السمسم قولہ لا یناسب ان یقال الخ وجعل مثل ہذا الخفی بمنزلة الظاہر للبحث علی النظر مما لا یورث حسنا فی استفہام الانکار
والتوبیخ قولہ بل باعتبار ان لیس لہا وجوہ الخ الاظہر ان یقال بل باعتبار ان لیس لہا رؤس فہذا الکلام من الشارح علی تقدیر حملة السجدة
علی وضع الراس بدون الجبہة محال لما لا یخفی ویمکن ان یقال انہ قدس سرہ صحح کلام القائلین بالاستحالة فیما اذا ارید بالسجود حقیقة علی وجہ
یظہر بہ تصحیحہ اذا ارید بہ المعنی المجازی بسہولة قولہ لا یمتنع صدورہا عن الجمادات الی آخرہ فان حقیقة التسبیح الالفاظ والحروف المرتبة
المخصوصة سواء کانت صادرة عن لسان الانسان او غیرہ وذلک مما یجوز صدورہ عن الجمادات فی القدرة الالہیة وان قید التسبیح بکونہ
صادرا من لسان الانسان فنحن نمنع جواز ذلک عن الجمادات وینبغی ان یعلم ان حاصل ہذا الاعتراض من الشارح قدس سرہ ہہنا ان
القوم استحالوا السجدة فی الجمادات وجوزوا التسبیح منہا بناء علی ان السجدة عندہم وضع الجبہة او وضع الراس ولا جبہة ولا راس للجمادات
ووضع شیء علی الارض بدون ہذا الشیء من المحالات اتفاقا بخلاف التسبیح فانہ لا مانع فیہ عن تاثیر القدرة واما اذا حمل السجدة علی وضع امر آخر
فی الجمادات فلیس مما یستحیلہ القوم بل امر مسلم عندہم ایضا ولا یضر الشارح قدس سرہ ذلک لانہ بصدد بیان الفرق الذی ادعاہ القوم

بين السجود والتسبيح في الاستعارة قوله لا يفقهون هذه الدلالة اي الدلالة على الالوهية مع الوحدانية وان فهموا الدلالة على الالوهية في الجملة لما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله قوله بل لا يناسب لا يقال عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل يتناول المسلمين فلا يناسب ان لا المشركين على وجه التوبيخ لانا نقول هذا لا يقدح في كلام الشارح قدس سره لان مقصوده ان لا يفقهون لا يناسب التسبيح الحقيقي وانما المناسب لا يسمعون فبطل استدلال المص بقوله لا يفقهون على ان المراد التسبيح الحقيقي مع ان عدم السماع على وجه الاستمرار والعموم مختص بالمشركين قال المص وان استعمل في غيره في عبارة خلل من وجوه واشار اليه الشارح قدس سره في تقريره مع امر آخر هو انه يخرج عن التقسيم خارجا المشترك الموضوع لمعانيه معا بلا مناسبة استعمل في المعنى الاول قال المص والا العلاقة فمرتجل الخ قال العلامة الابهري رح المرتجل ما وضع ابتداء من غير سبق وضع وهو المفهوم من عبارة المفصل في النحو قوله يجوز ان يكون مجازا فلا وجه لان يذكر في مقابلة المجاز على وجه التشنيع بل المناسب التفصيل كما في المنقول قوله من الشارع ينبغي ان يجعل الشارع اعم من اهل الشرع ايضا قوله عرفي عام لم يلتفت الى ان معنى محصل للعرف العام فانه لا يمكن ان يجعل عبارة من عرف جميع الناس مع ضرورة وكذا حمله على عرف عوام الناس وكانهم ارادوا به عرف اكثر هو الف العلماء ولكنه يتعسر الفرق بين هذا اللفظ العرفي واللفظ اللغوي المشهور تامل قوله فان اتفق في الحقيقة الخ لا يقال لا فائدة في اجتماع الاوضاع لانا نقول يحتمل ان لا يطلع اصحاب الاوضاع المتاخرة على الوضع السابق لكن وقوع مثل هذا الموضوع محل تردد واليه اشار قدس سره بايراد لفظ ان اتفق قوله من جهة واحدة الخ هذا بحسب الظاهر حيث تراى المعنى واحدا ولهذا اعترض على تعريف المجاز بانه لا يتناول لفظ الدابة بالنسبة الى ذات الاربع لكن المعنى مختلف في الحقيقة واليه اشار قدس سره في جواب الاعتراض قوله وحمله على خطاء رد ذلك لان هذا الاطلاق شائع فيما بين العلماء والعلاقة ظاهرة جدا وكلام من لا يعرف ذلك ساقط عن درجة الاعتبار فظهر ان تجويز الخطاء في هذا المقام من خطاء العوام قوله احتراز عن انتقاضهما جمعا ومنعا هكذا وجد في النسخ والكلام انه لا قصور في شيء من التعريفين نظرا الى الجمع وان لم يقيد الوضع باصطلاح التخاطب فان التعريف الحقيقة والمجاز صار فاسدا فان على مثل لفظ الصلوة تامل لفي امر آخر هو انه لا انتقاض لتعريف المجاز من حيث المنع ايضا فان التقييد بقيد لعلاقة في تعريفه يدفع ذلك فان الصلوة المستعملة في الاركان ان استعملت لعلاقة فمجاز والا فحقيقة لانه لا يصدق انها استعملت فيها لعلاقة والجواب ان وجود العلاقة بمنزلة الاستعمال لعلاقة وفي توهم على ما مر في المنقول قوله من حيث انه غير الموضوع له اللفظ انما معنى لهذا التقييد في تعريف المجاز فان علته الاستعمال فيه العلاقة والمناسبة مع انه لا يصح جعل المرتجل من قسم المستعمل في غير الموضوع له مقابلا للقسم الآخر اعني المجاز قوله وان الاستعمال في غير الموضوع له هذا جواب آخر على ما فهم توضيحه من تعريف الكناية وما يتعلق به قال المص فما غلب في معنى مجازي التبادر منه اذا وضع لمعنى مناسب للمعنى اللغوي بلا غلبة الاستعمال فيه لا يكون منقولا وقد صرح في شرح المختصر على خلافه مع انه لا فساد فيه ولا غبار عليه قال المص حتى يهجر الاول بمعنى انه لا يجعل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع قال المص مجاز في الثاني من حيث اللغة هذا ظاهر في ان المعنى المنقول عنه يجب ان يكون لغويا لا شرعيا او اصطلاحيا عرفيا ولا محذور في ذلك قال المص ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا يخفى ان المتبادر من العبارة ان المعنى الاول المرجح لترجيح الاسم داخل في المعنى العرفي حتى يكون المعنى العرفي عبارة عما يدب مع خصوصية الفرس لكن المحققين صرحوا بان المعنى المرجح لترجيح الاسم ببيان الاولوية ليس بداخل قوله مبني على تمايز الاقسام بالحيثية فيه ان الحقيقة اعم من المنقول والمرتجل ولا يظهر التقابل بين الاعم والاخص بوجه ولو اريد بالحقيقة قسيمها المقابل لما كان التمايز بالذات قوله كالمنقول اللغوي عن معنى عرفي الخ وانت خبير بان تمام الدعوى فانه لم يوجد منقول لغوي عن العرفي اصلا موقوف على الاستقراء التام بل هذا يستبعد فان تعريب لغة العجم واقع وكذا التوافق بين اللغتين فلا مانع من ان ينتقل لفظ في العرب عن معنى عرفي تامل قوله الذي الاربع هذا على الاطلاق غير حسن فانه يتناول للغنم والبقر ولا يقال في العرف الدابة عليهما بل على الفرس فقط كما ذكره الامام الرازي في تفسيره او على الفرس والبغل كما يشعر به عبارة المنتهى او على الفرس والبغل والحمار كما هو المشهور قوله والا فيه يلزم صحة الاطلاق الخ فيه انه قد يجوز التجوز بالنظر الى بعض المعاني مع وجود العلاقة كما لا يقال النخلة الطويلة للانسان الطويل قال المص ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز الا كان نفسه الخ لا يخفى ان للتبادر من

العبارة ان الحقيقة والمجازية والصريحية والكنائية باعتبار حقيقة واحدة والحقيقة اذا هجرت صارت مجازا وهي باعتبار المعنى المهجور فيه كناية وليست باعتباره حقيقة تامل قوله اي بالنظر الى كونه لفظا استعمل الخ فيه انه ذكر فخر الاسلام الصريح ما ظهر المراد منه ظهورا بينا فقال صاحب الكشف وقيل لا بد فيه من قيد بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز به عن المفسر والنص اذ الفرق بين الصريح وبين ما ذكرنا ليس الا بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في المفسر والنص وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الانكشاف التام بالتفصيل والتفسير كما بالاستعمال فالنص والمفسر ايضا من اقسام الصريح ثم قال هذا اذ لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان مورد التقسيم هنا يوجب اشتراط الاستعمال ولا تحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فتامل قوله بواسطة غرابة اللفظ فيه انه ذكر قدس سره في بحث المجمل ان الاجمال قد يكون لغرابة اللفظ فتامل قوله او عن القرينة لا يخفى ان الكناية بعد القرينة واضحة الخ كما ان الصريح قبلها خفي قوله عن امثال ذلك اي امثال المفسر والمحكم والمشكل والمجمل لا عن غرابة اللفظ والذهول الخ لان كلام القائل في الكشف والتحقيق ظاهر فيما قلناه قوله ولا يخفى ما فيه من التكلف لعدم دلالة اللفظ بل ما هو بحكم المعنى واضح ويجب ان يقصد فيه الوضوح والانكشاف وما هو خفي ينبغي ان يقصد فيه الاستتار قوله اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له الخ فيه بحث لان المستعمل فيه يجب ان يكون مقصودا اصليا كما صرح به في المفتاح واجيب عنه بان صاحب المفتاح ذكر في موضع آخر ان الكناية مستعملة في الملزوم واللازم معا فالكناية مستعملة في المجموع او كل واحد منهما لكونه داخلا في الغرض الاصلي ولا استحالة كون احد جزئي الاصلي وسيلة الى الآخر اقول الظاهر ان الموضوع له فيها ليس غرضا اصليا قطعيا فانه لا يرجع اليه النفي والاثبات والتصديق والتكذيب اصلا بل الى اللازم على الانفراد ولذا لا يشترط امكان الموضوع له فالفرق بين الكناية والمجاز بذلك خفي لانه لا ينتقل الذهن الى اللازم الا بعد ملاحظة الملزوم الموضوع له وتصوره وملاحظة العلاقة واللزوم بينهما قوله الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز الخ فيه ايضا بحث لانه لا يجب ان يكون في المجاز قرينة لفظية ولا قرينة معنوية مفيدة لاستحالة الموضوع له بل قرينة دالة على ان المعنى المجازي مراد وغرض اصلي ولا شك ان مثل تلك القرينة واجبة في الكناية ايضا فتجويز الارادة ولو بالتبع في الكناية دون المجاز تحكم قوله بقرينة جعلها الخ لا يقال الخصم يستدل بتلك المقابلة على المغايرة لانا نقول الجواب منع ومحصله انه يمكن ان يجعل دليل الخصم موافقا مناسبا لعدم المغايرة فلا يلزم مدعى الخصم قال المصنف واما في الجملة فان نسب الخ المتبادر عن العبارة ان المجاز في الجملة ينحصر في العقلي والمفهوم من كتب المعاني والبيان ان الاستعارة التمثيلية مجاز في الجملة بقي امر آخر وهو انه صرح في تفسيره للمجاز العقلي المجاز بالنسبة الى المفعول قوله او لا كمات فيه ان المفهوم من شرح التلخيص ان الموت قائم بالفاعل اللهم الا ان يراد بالقيام هو الوقوع والصدور او يراد به قيام الموجودات الخارجية وقد جعل الموت عدم الحيوة قوله او السامع فيه ان قول الدهري لا يطابق عقل السامع بصحيح النظر فكانه اراد عقل السامع بحسب فهمه من ظاهر الكلام قوله وضبط ابن الحاجب بقي المشاكلة وبقي ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا ويمكن ان يجعل المجاورة متناولة لها تامل قوله والوصف ان الصفة المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول وح يندرج فيها الشكل ولذا اكتفى المص بالوصفية قوله اعلم ان المعتبر في المجاز الخ ذكر قدس سره في شرح الكشاف في قوله تعالى هدى للمتقين المعتبر في المجاز باعتبار المآل والمشارفة حال اعتبار الحكم لا حال الحكم فعصرت الخمر مجاز وان صار خمرا عند الاعصار فقال السيد الشريف هذا منظور فيه لان قولك عصرت هذا الخل في السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك لا مجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر واشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك مجاز وان كان خلا حال الشرب فالواجب ان يرجع الى وضع الكلام فانه كثيرا ما يعتبر زمان النسبة وربما يعتبر زمان اثباتها كما في هذين المثالين اقول وان السر في ذلك انه اذا علق معنى مصدري في صيغة فعل او غيرها على شئ بدون اسم الاشارة فوضع الكلام على ان يلاحظ هذا الشئ على ما هو عليه في زمان التعليق ويعبر عنه بما يستحق ان يعبر عنه به وان لم يقع هذا التعليق واما اذا علق حكم على اسم الاشارة الموصوف بصفة فالمعتبر في هذه الصفة زمان الاشارة فان وضع الكلام على تعليق الحكم بذات المشار اليه الموصوف على اعتبار الوصف زمان الاشارة فان قولك قتلت هذا القتيل ليس بمنزلة قولك قتلت هذا الذات الذي صلح في الماضي لان التعيين في الحال معينا عند الحس مشاهدا وان وقع مقتولا فليس اعتبار المقتولية في زمان القتل ففي الحقيقة لتعاقب تعليق الحكم اي القتل بذات المشار اليه وتعليق الاشارة الحسية للمقتولية تامل في المقام

فانه اذا ظهر السر اندفع الاعتراض ايضا بالتمام وبالا فلا فرق بين ما اذا قيل قتلت قتيلا او قتيل فقلت هذا القتيل فے وضع الكلام قوله فے الفعل جزءه مع ان المجاز
لفظ الفعل المركب من المادة والهيئة فلا ينبغي ان يقال الحديث تام معنے المادة قوله على تشبيه حبر الحاصل الخ هذا على طريق اللف والنشر الغير المرتب
قوله الاول ان حصول المعنى الحقيقي الخ اجيب بان ما ذكره المصنف مخصوص بالافعال والاسماء الغير القارة وليس بشئ لانه اذا قيل للعادل عدل بمعنى العادل فهو
مجاز مع حصول مستمر وايضا اذا قيل علم الله تعالى في الماضي والحال او الاستقبال فهو مجاز نظرا الى ان علمه في الازمنة الثلثة غير متفاوت كائن البتة والقوم يجوز
اطلاق المشتقات على خصوص افرادها مع ان ذلك الاطلاق مجاز نعم يمكن ان يختم نظرا الى سوق كلام ما ذكره المصنف بالمجاز باعتبار الكون الاول وفيها يستلزم
حصول المعنى الحقيقي حال الاعتبار كون اللفظ حقيقة قوله والثاني ان الحصول بالفعل الخ اجيب بانه داخل عند المصنف في المجاز بالقوة ويمكن ان يقال ذلك
مخالفة للقوم احتياج مع انه يلزم ان لا يجزم في نحو عصرت خمرا مثلا بكونه مجازا بالقوة الا بعد الاطلاع على الاراقة او عدمها وكان المصنف اراد ان الاطلاق
الكائن بملاحظة الحصول بالفعل فمجاز بالفعل والكائن بملاحظة الاستعداد فمجاز بالقوة فانه يمكن اعتبار التجوز بالآل والتجوز بالقوة والاستعداد في
مادة واحدة قوله بل العكس الخ هذا مبني على ان العمى عدم البصر عما من شانه البصر فالاعمى ذات له الاسم بشرط الاستعداد لان يكون بصيرا قوله للاتفاق على
امتناع الخ قال السيد الشريف يلزم من ذلك ان لا يكون السببية اليه علاقة معتبرة للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن مع تحقق السببية فيها قوله
تنزيل التقابل الخ اقول فيه بحث اما اولا فلانه يجوز استعارة اسم الضد للضد الآخر لمشابهته الواقعة بلا تنزيل كاستعارة المعدوم للموجود والعديم النفع واستعارة
الميتة للحي الجاهل بل استعارة نفس العدم للموجود واما ثانيا فلان القوم عدوا التقابل علاقة الاتصال فان المجاورة من انواعها بلا شبهة وقد جعلوا ايا ما
متناولة للمجاورة في الخيال او في العقل ومن الوهم والضدان مما اجتمعا في احدها قوله ومشاكلة كما في اطلاق السنة اقول ذكر قدس سره في شرح المفتاح
انه لا محيص عن جعل نفس المشاكلة علاقة معتبرة في المجاز سوى العلاقات المعدودة والقوم جعل العلاقة في اطلاق السببية على جزء السببية للسببية فان جزاء السببية
سببية عنها وفي المقام نظر من وجهين بقي امر آخر هو انه لا يقصد بلفظ السببية الحسنة المقابلة فلا يكون مما نحن فيه بل المراد جزاء سببية كيفية تواريها
وتماثلها غاية الامر ان تلك الفعل حسنة فالمجاز ليس من باب المقابلة قال المصنف وعينا الغيث اي النبت لا يخفى ان هذا يحتمل ان يكون اطلاق السبب على
السبب فان النبت نمائي للغيث وكانه نظر الى ان الفعل اي الرعاية لا يصلح لان يكون النبت علة غائية لخلاف الانزال فان الرزق يصلح لغاية قوله ادخل
لما فيه ان هذا ادخل في الوصفية على ما صرح به في شرح الشرح وكانه قدس سره نظر الى عبارة ابن الحاجب حيث جعل الشكل مقابلا للوصف قوله وهذا لا ينافي
كون الجامع جزءا من الطرفين الخ وانت خبير بان هذا الجواب يخالف الجواب عن السؤال السابق على ذلك تامل قوله فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الخ اعلم
ان هذا الجواب والبحث بالنظر الى ظاهر المتن وسائر الاقسام المذكورة هنا كما لا يخفى لكنه سياتي في استعارة الالفاظ الفقهية ان الاستعارة اطلاق اللفظ
على المباين لا لارادة اللازم فالمستعار له في رايت اسدا مشيرا الى الرجل الشجاع المشبه بالاسد في الشجاعة الا ان الانتقال من لفظ الاسد الى مفهوم
الشجاع اولا ومنه الى المستعار له بواسطة القرينة فالشارح قدس سره نظر في حل موضع الى ما يستفاد من عبارة المصنف فلا يرد عليه شئ قوله فالملزوم اصل و
متبوع لا يخفى ان المتبادر منه وما سبق قبيل ذلك ان مجرد الاتصال في الجملة ولو بالقرينة كاف في التجوز فيلزم ان يجوز التجوز عن الكل بكل على الاطراد
والجواب انه لا بد في المجاز من العلاقة المعتبر نوعها فالمراد ان الملزوم اصل من جهة الاستعداد للانتقال المبني على العلاقة المعتبرة عند القوم بحسب اللغة
او العرف فقوله والعلة اصل بيان الاسباب استعداد الانتقال قوله وانما قال كالعلة الخ فيه ان المعلول الموجب ايضا لا يطلق على العلة الموجبة وكذا لا يطلق
على الكل الا البعض افراد الجزء فكما يقيد الجزء كذلك يقيد المعلول قوله بل ان يكون اللازم بحيث يحصل ولو زاد في كلامه ان الملزوم انما صار لزوما واعتبر
منتقلا منه بواسطة ان فهمه مقدم على فهم اللازم زمانا او ذاتا كما في فهم الكل والجزء لكان انفيد واحسن والاظهر في الجواب عندي انه اذا فهم الكل اجمالا كان
فهم الجزء في ضمنه واذا فهم تفصيلا كان فهم الجزء على التفصيل مقدما واما اذا فهم الكل مجملا كما اذا كان اسم الكل مجازا عن الجزء ففهم الجزء تفصيلا
متاخر عنه والكلام في ذلك الفهم فلا اشكال قوله وعلماء البيان يجعلون الخ ومما يؤيد ذلك ان اهل العربية ذكروا ان المجاز لازمة للقرينة والجزء فقال المحققون ۲۰۰

فی شرح الکشاف ومعناه انها لازمة للحرفیة والجزای غیر مفارقة لها بمعنے انها لا توجد بدونها یقال فلان لازم بیته اذا لم یفارقه ولم یوجد فی غیره ومنه قولهم ام المتصلة لازمة
لهمزة الاستفهام **قوله** وانما یتلقون اللوازم ای ما یکون مقتضی الماهیة اعم من ان یکون الاقتضاء لذات الماهیة اولا لان علة اللزوم لا یلزم ان یکون ذات
اللزوم علی ما ذهب الیه المحققون قال المص واللازم البین للتصرفات الشرعیة هو المعنے الخارج آه فی کونه کذلک علی الاطلاق بحث وخفاء فان التملیک بالمال
داخل فی مفهوم البیع والاجارة قال المص فان الهبة وضعت لملک الرقبة انت خبیر بان ذلک للعلاقة بین الغرض من الهبة وبین غرض النکاح لا بین
نفس المعنی الحقیقی للفظ الهبة والمعنے المجازی لها وقد صرح الشارح قدس سره بعید ذلک بانه قد یقام الغرض مقام المعنی لکن الکلام فی جواز ذلک
بحسب العربیة فتامل **قوله** ان یطلب الزوج منها الهبة الاصوب النکاح علی ما فی الکشف الکبیر کما لا یخفی **قوله** واما النیة فلا حاجة الیها لان الخ
فان قیل الهبة مجاز عن النکاح والمجاز لا بد له من قصد المعنی المجازی لانه اللفظ المستعمل فیه والاستعمال لا یکون بدون القصد قلنا المقصود ان
هذا اللفظ یجعل فی الشرع عبارة عن انشاء النکاح وان لم یقصد تصحیحا لکلام المسلم واحترز عن اعتبار الافو فی کلامه الا یری انه یجعل الطلاق
عند الهزل واقعا ایضا بقی الکلام فی انه یجوز اعتبار الحقیقة اللغویة فی الهبة ایضا لانها التبرع بما ینتفع الموهوب له مالا ولا کاعتبار حقیقة العتاق
قوله والمهر الاصوب ترکه الا یری انه ذکر المص فی الرد علی الشافعی لو کان وضعه لتلک المصالح وهو مشترک بینهما لما کان المهر واجبا للزوجة علی الزوج قال
المص لقوله تعالی خالصة لک یمکن ان یقال الخالصة صفة مصدر محذوف لو هبت ای تبرعت منفعة نفسها تبرعا خالصا لک دون المومنین لا تبرعا
مقیدا التخصیص فی زمان کما فی النکاح المتعة فلا یتم استدلال الشافعی رح قال المص وغیر هذین اللفظین انت خبیر بان لفظ المجاز لا یجب ان یدل علی
جمیع اوصاف المعنی المجازی المستفادة فی ضمن موضوع بازائه بل علی الصفة التی هی العلاقة ولو کانت الدلالة بمعونة القرینة مثلا لفظ الغیث
المجاز عن النبات دال علی السببیة دون سائر الاوصاف وکذا لفظ الاسد علی الشجاعة المستعار له قال المص الخاص فی الحکم الاوصاف لا یخفی ان دلالة
العبارة علی ذلک فان الهبة قد یکون بعوض ایضا قال المص وایضا یحتمل ان یکون الخ لا فائدة فی التخصیص بتلک الازواج الا ان یدعی انحصار ازواجه علیه الصلوة
والسلام فیها قال المص لو کان وضعه لتلک المصالح الخ فیه انه یجوز ان یکون بعض المصالح المشروع لها خاصة باحد الزوجین کمالکیة المهر ولزوم المهر فهذا البعض
داخل فی قول الخصم الی غیر ذلک مما یطول تعداده **قوله** بل الجواب انه لا یجب فی الاعلام الخ الصواب ترکه وحذفه لانه فی الحقیقة توضیح وتفصیل لما اشار الیه
بقوله ولقائل ان یقول خلو الخ والمتبادر من العبارة انه دفع له لا یقال یحتمل ان یجعل هذا بیان المراد المص من عدم وجوب رعایة اللغوی فی العلم فیصیر
دفعا للمشار الیه بقوله ولقائل الخ فان هذا السؤال لا یتم علی تقدیر الرعایة لهذا المعنی لانا نقول هذا المعنی بعید من العبارة وایضا لا وجه لنفی المص اعتبار
اللغوی فی العلم بهذا المعنی فی هذا المقام فانه غیر متوهم اصلا قال المص انما یصح اطلاق اسم المسبب علی السبب الخ فیه انه یجوز فی القواعد العربیة ان
یطلق المسبب علی السبب مطلقا بلا اعتبار هذا الشرط وقد اشترط صاحب الکشف ان یکون المسبب مختصا بالسبب وهذا ایضا لیس بشرط فی اللغة ولا وجه
للمخالفة بین الاصول واللغة فی ذلک لان تلک المباحث من مبادی الاصول قال المص هذا ابناء علی ان اطلاق الصفات الخ اقول لا وجه لتاویل
الفعل بالمشتق فان لکل منهما مدلولا علی حدة الا یری انه اذا لم یر شخص دارا اصلا بل یری اجزاءها متفرقة لم یصح له ان یقول اناری لها لکنا یصح له ان یقول
ساری دارا بل الظاهر ما ذکره صاحب الکشف من ان الملک المطلق یقع علی کماله وذلک بصفة الاجتماع الا یری انه یقال فی العرف ما ملکت مائتی
درهم مع انه ملکها وزیادة متفرقة لکن لما لم یجتمع فی ملکه بعید صادقا ففی قوله ان ملکت عبدا فهو حر لا یعتق العبد علی تقدیر ان یشتری بعضه او لا فباع البعض
ثم شری البعض الآخر واما فیما اذا قال ان اشتریت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا یعتق لان الاجتماع فی کونه مشتری له متحقق بعد زوال ملک البعض الا یری انه
لو حلف علی شراء عبد فاشتراه بوکالة الغیر یحنث ویؤید ذلک ما ذکروا فی الفرق بین العبد المنکر والمعرف ثم اعلم ان هذا الاختلاف فی حقیقة الصفات المشتقة مشعر
باعتبار الزمان فی مفهومها ایضا کالافعال ولم ینقل النحاة بذلک قال والایصح اطلاق المسبب علیه فان قیل الاولی لا یذکر ذلک فان المقصود فی صحة اطلاق العتق لا یتوقف
علی ذلک بل علی صحة اطلاق المسبب علی السبب قلنا الاصل الذی ذکره القوم مجموع انه یصح اطلاق السبب علی المسبب علی المحض دون العکس فنقل قدس سره

الاصل تمامه قوله لقيام الغرض من الى المتبقي مقامه فيه ان ازالة الملك سبب لاثبات القوة كما سيجئ فليس غرضا من الثاني بل الامر بالعكس ويمكن ان يقال الغرض غير
محمول على ظاهره بل المراد بالمقصود من استعمال الاصل وافادته سواء كان مقصودا او موخرا ولا شك انه يقصد من الاعتاق الموضوع لاثبات القوة الازالة ايضا اذ
التوقف الاثبات على سببه هو الازالة يبقى اشكال هو انه يجوز استعارة الطلاق للعتاق باعتبار الغرض وهو الازالة ولا يتم جواب المصنف بان الطلاق رفع القيد
والعتاق اثبات القوة فانه يقال هو انه قد قيام الغرض مقام الحقيقة في التجوز والغرض هنا الازالة كما ذكره قوله الواجب غاية عند استعارة الالفاظ الخ فيه منع لم
اذ المستعار لا يجب ان يكون مناسبا للمعنى المنقول اليه المستعار منه وذلك وان كان مناسبا للمعنى المنقول عنه لكن جهة المناسبة يجوز ان يكون مختلفة وكان ذلك اي الوجوب
في اصطلاح الاصوليين دون العربية تامل قال المصنف بان الشارع منع الاعتاق فيه منع على ما فهم من الكافي وغيره من كتب الاصول الفروع قال المصنف
فانه ما ثبت قوة ولقائل ان يقول لم لا يصدر من المالك لا قولا اعتقت تجعل الشرع اثبات القوة ثابتا بهذا القول كازالة الملك لا يتصور ثبوت
الازالة منه بوجه آخر فالقول بان الازالة مجازة منه دون الاثبات تحكم ويمكن ان يقال القوة في مقابلة الرق الذي هو عجز حكمي ثبت في المملوك
حقا لله تعالى دون العباد وجزاء الاستنكاف عن عبادته تعالى فلا يظهر ان يقال باثبات المالك تلك القوة قوله ولانه من العتاق الخ وانت خبير
بان ذلك غير لازم على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله كما يفهم من الكتب المشهورة نعم ذلك هو السابق من لفظ العتاق فيجب قوله على انا لا نسلم ان العتاق
الخ قيل فيه سوء الترتيب فان قوله ولانه من العتاق الخ يقتضي المنع للنقل قوله فيكون اللفظ الخ على تقدير التسليم للنقل فالمنع ابعد قوله على ان لا لازم الخ غير
موجه لا جواب ان هذا الكلام وقع على ترتيب الجوابين يعني لا نسلم المجازية في الاسناد اذ لا يفهم من الاعتاق الا اليهم اسناده فتبعه الى الملك فالمنع الجواب
الاول ولا لازم من فيه باب العقوبات فانه منقول شرعا الى الازالة وان كان مجازا لغة على ان لا لازم ان فيه تجوزا لغة فانه لم يقع قوله فتفسيره الجواب الثاني فالكلام في قوة
وفيه الجوابين لا منع واحد ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان اول الكلام لافادة مجرد ان معنى الاعتاق ليس اثبات القوة بل اثبات اسناده الى المالك وكان
على وجه النقل او لا فلا يكون منع النقل بعده غير حسن قال المصنف من الاستعارة لا تجري الخ هذا علة لعلية السابق يعني لا كانت ازالة الملك اقوى من ازالة القيد لم يستعارة
الاول دون الثانية وذلك لان الاستعارة لا تجري الا من طرف اقوى كالاسد قوله ولقائل ان يمنع ذلك بناء على ان في الازالة الخ يعني ان في الولاء اثر
للملك السابق والاعتاق شرطه وذلك لا يبقى بعد الاعتاق ولا شك ان ازالة الشيء مع بقاء اثره ضعيفة بالنسبة الى ازالة امر مع عدم بقاء آثاره وانكان المزال
الاول اقوى في نفسه من المزال الثاني ولا يعارض ذلك بانه يبقى حكم الطلاق اي العدة لان بقاءه ليس مستمرا كحق الولاء لان ملك المتعة قد يعود كما في الطلاق الرجعي
بخلاف ملك الرقبة فانه اذا زال زال ابدا قوله ولقائل ان يقول فيه يكون الاستعارة الخ هذا اعتراض على الكلية لما ذكر المصنف بقوله لا استعارة تجري الا من طرف واحد
فلا يرد ان استعارة الطلاق ليس من قبيل التشابه بل انه ذكر في شرح التلخيص ان المستعار منه يجب ان يكون اقوى واعرف تامل قال المصنف رحمه الله ان جميع ذلك
بطريق الاستعارة لا بطريق الخ وانت خبير بانه يجوز ان تعرض عليه بطريق الالزام بان يقال يمكن ان يجعل البيع مجازا عن مطلق ملك المتعة اللازم لملك المتعة
الثابت بالنكاح لا عن هذا الملك كما جعل المصنف الطلاق استعارة عن الازالة اللازمة لمعنى الاعتاق لمعنى اثبات القوة على ما مر قوله قلنا عن الاستعارة
لا يخفى ان المتبادر من هذا الكلام مع ما سبق ان الاستعارة مستعملة في اللازم لكنها مطلقة واقعة على المباين الذي فرد من اللازم وظن ان الاستعارة ليست
كذلك والتحقيق ان الاستعارة مستعملة في المباين لكن بواسطة القرائن المانعة والمعينة نظرا الى الملازمة من جهة الاشتراك في اللازم قوله وعلى ما
ذكره المصنف لا يعتق وفيه بحث لانه ان اريد بالشراء الملك الناقص بالبيع لا يعتق على مذهب المجيب ايضا وان اريد بالملك المطلق يعتق على مذهب المصنف ايضا لا يقال على
التقدير الثاني لا يصح التجوز على راي المصنف لان المطلق ليس مسببا بخصوصه لانا نقول المطلق مسبب بخصوصه لكن في ضمن الافراد كما اذا رأيت زيدا وقلت رأيت رجلا
لم ترد زيدا بخصوصه وصح الكلام بلا تجوز فوصف الخاص بصفة العام بلا مسامحة قوله واجيب بمنع الملازمة وانت خبير بانه اذا لم يجز الاستعمال بالمستقبل بخصوصه
منهم مع تحقق العلاقة وعدم ظهور مانع ففيه اعتراض بمعنى الخصم بمعنى اشتراط السماع في آحاد المجاز والا يعاد تصريحهم بعدم جواز الاستعمال ففي محل المنع على ما
قال الشارح الا بصر قوله لعل الجامع ليس مجرد الخ فيه انه يلزم ان يجوز استعمال النخلة في شجرة مثلها تامل قوله المصنف المجاز خلف عن الحقيقة الاتفاق ان

المجاز خلف عن الحقيقة باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهم اولا المعنى الحقيقي فلما تم حمل عليه واعتبر ثبوته وحكمه ان لم يمنع مانع وقرينة صارفة عن اعتبار الحمل عليه فاما اذا
وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي فالنظر اعتبار الخليفة في الحكم لكن اشتراط الامكان في المعنى الحقيقي وحكمه لا وجه بحسب قاعدة العربية
تامل قال المص والوجه الاول صحيح في المتن ولا يخفى انه بحث بهذا الوجه اذ ينبغي ان يكون الخليفة عند ابي حنيفة رحمه الله في الحكم ايضا فان ثبوت الحرية بهذا ابني فرع ثبوتها بهذا
حر تامل قال المص وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم وفيه بحث لان دليله لا يجب تسليم مقدماته لا يقتضي الا تفرع المعنى المجازي عن الحقيقي فيكون الثاني اصلا للاول فيجب
ان يكون الاصل ممكنا لكن اين ذاك مما هو المدعى اعني كون ثبوت المعنى الحقيقي اصلا لثبوت المعنى المجازي الآ يرى ان الجزئية في قولنا هذا ابني ممكنة جائزة الثبوت في
الجملة اليه لكنها ممتنع الثبوت للموضوع والدليل لا يقتضي وجوب ان يكون الجزئية ممكنة الثبوت للموضوع بل امكانها في نفسها فينبغي ان يقع العتق بقولنا هذا ابني كما هو
مذهب ابي حنيفة رحمه الله **قوله** في استدلاله ان الحقيقة الخ انت خبير بان استدلاله على هذا الطريق المشهور لا يفيد ان يكتفى بامكان اللفظ دون الحكم فان المتبادر
منه ان الحقيقة بحسب الحكم ايضا اصل لكن اعتبر امكانها بحسب اللفظ لكونها من اوصاف اللفظ تامل قال المص لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن
اقول هذا على راي ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله دون ابي يوسف رحمه الله على ما فصل في الكتب المعتبرة اذ من شرط انعقاد اليمين وبقائه التصور والامكان عندهما
خلافا له والعجب انه كيف خفي ذلك على المص ثم الشارح المحقق قدس سره **قوله** واما اذا كان فيه ماء اقول الحلف على شرب الماء في الكوز اما مقيد باليوم مثلا
او مطلق وعلى التقديرين اما ان لا يكون فيه ماء او كان فاريق وفي الصور الثلث الاول لا يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله خلافا لابي يوسف رحمه الله
وفي الصورة الاخيرة يحنث في الحال اتفاقا وذلك لان اليمين عقد شرعي لا بد له من محل ومحله عند وخبر في المستقبل سواء كان الحالف قادرا عليه او لا وعندهما محله خبر فيه
رجاء الصدق الا انهما فرقا بين المطلق والموقت فيما اذا كان ماء فاريق باعتبار الحنث في المطلق وعدمه في الموقت وذلك لان البر يجب في المطلق كما اذا
فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد عليه اليمين حنث كما اذا مات الحالف والماء باق وفي الموقت البر في آخر الوقت وعند ذلك لم يبق محلية البر فبطل اليمين هكذا يستفاد
من الكتب المعتبرة فايراد السؤال والجواب بناء غير موجه تامل **قوله** فلا يبقى الخ وذلك لان انعقاد اليمين عند البقاء يجب ان يكون على كل زمان عند حدوث الانعقاد
فلا يصح ان يكون ابتداء الانعقاد على الامكان الظاهر وبقاؤه على الامكان البعيد الذاتي **قوله** ولم ينعقد اليمين الخ جواب سؤال تقديره ان اعادة الماء والمكان
غير ممكنة ظاهرا فان كثيرا من العقلاء ذهبوا الى استحالة اعادة المعدوم لكن خلق فرد آخر للماء ممكن ظاهر لان ذلك مما لا يستحيله العقلاء اصلا وحاصل الجواب ان
ذلك وان كان ممكنا ظاهرا لكن الحلف على الماء الموجود في الكوز وقت اليمين كما هو المفهوم من العبارة وانت خبير بان الاظهر في الجواب ان مراد ابتداء
الانعقاد على الامكان الظاهري وشيء من الاعادة والخلق ليس بظ **قوله** لاقتلن الشخص ان احياه الخ فيه انه يلزم ان لا يقع الحنث اصلا قبل خلق الحيوة كما
هو مقتضى التعليق اللهم الا ان يقال هذا الكلام للحالف على وقوع الشرط ايضا ثم الفعل بعده **قوله** لاشتراكهما في لازم الخ فيه بحث لان ولد الحر يجوز ان يكون رقيقا
او يكون حر الاصل فلا يلزم الولد العتق من حين الملك مع بقاء الشرط ايضا اي هذا العبد المعين المشار اليه بقوله هذا ليس مشهورا بذلك الوصف فلا يصح الاستعارة
ويمكن ان يقال المشبه به المستعار منه الولد المتولد من جارية الغير بشرط شرائه والمشبه المستعار له العبد الموصوف بذلك وانما عتق العبد المعين المشار اليه هذا
لجعل العبد المشبه محمولا على هذا خبرا عنه بقي ان الظ ان المستعار منه مطلق الولد لا الولد الخاص تامل **قوله** وهي اذا ذاك الخ راجع الى البنوة وذاك اشارة
الى العتق ومتاخر جزئي وخبر ذاك محذوف اي حاصل **قوله** فالمعنى المذكور الخ هذا دليل على الجزاء اي ان جعل انشاء لا يصح لان المعنى اخبار عن العتق السابق
حين الملك **قوله** فيه نظر لانه لا فرق بين احتمال البنوة المشفقة واحتمال البنوة للشفقة لاحتمال الاخوة لتلك الاقسام **قوله** فان قيل صحت ثبوت الحرية الخ
اعلم ان محصل هذا السؤال مع جوابه مذكور في المتن في بحث قرائن المجاز يحتاج الى زيادة بسط سيجيء ذكره انشاء الله العزيز **قوله** المص لانه استحضار المنادى بصورة الاسم
بلا قصد المعنى اقول فيه بحث لانه لا بد في اللفظ المستعمل من قصد المعنى حقيقيا كان او مجازيا وكانه اراد ان المقصود في النداء التنبيه واستحضار الذات المطلق بالة
بلا قصد الى ثبوت معنى الالفاظ المنادى به لهذا الذات فلفظ المنادى مستعمل في الذات بلا اثبات معناه له واعلم انه قال صاحب الكشف والضابطة ان النداء لاستحضار
المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا نحو يا طويل وهو طويل وان لم يكن ثابتا فان كان مما يصح ثبوته من جهة المنادى يثبت اقتصاره نحو يا قصير

والا فلا استحضار للمنادى بصورة الاسم نحو يا ابني للاكبر سنا منه يبقى انه هل يقع مثل هذا النداء كلام البلغاء تأمل قوله فيقوم عينه مقام معناه حتى انه يشكل بما اذا كان الرجل عالما للملوك وناداه يا حر فانه لا يعتق ويمكن ان يقال هذا اللفظ يقوم مقام معناه الا اذا كان صارف عنه بان يكون عالما للملوك فيكون حق الحر والا استحضار تأمل قوله يميل الى المذهب المرجوح الخ الانصاف ان هذا الكلام من المص مائل الى المذهب المرجوح لكنه يدفعه قوله بناء ثم يستعار لفظ الاسد وما سبق منه من ان الاستعارة استعمال الملزوم في اللازم المباين فلا ينبغي ان يتعرض عليه قوله واما عدم جريانه بان الاستعارة الخ اقول لا اختيار ان ادخال المشبه في الجنس ليتوهم المشبه به لا في جنسه الحقيقي فعلى هذا يمكن ان يتوهم العلم الشخصي علم الجنس فيعتبر ادخال المشبه في الجنس او هي غاية الامر ان اسم الجنس له جنس حقيقي وجنس متوهم معا بخلاف العلم بل نقول لا حاجة الى اعتبار هذا التوهم بل يكفي ان يدعي ان المشبه عين فرد حقيقي للمشبه به واعلم ان المشبه يجب ان يكون مشتهرا او جه الشبه عند المخاطبين لا مطلقا فلا يلزم الندرة في استعارة الاعلام بناء على انا قلنا لشهرة الاوصاف تأمل قوله يمكن ان يجعل معارضة فيه ان السؤال اما معارضة او منع مع السند وعلى كليهما يكون المعارضة موجهة اللهم الا ان يجعل السؤال استدلالا على حدة على مذهب الامامين رحمهما الله قال المص والا لم اذكر هذا الاعتراضات انت خبير بان ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله من ان هذا ابني يوجب العتق على هذا التقدير في الحقيقة فاسد لانه مبني على ما هو فاسد ولم يعترض المص لفساده بناء على ان هذا المذهب يمكن تصحيحه على وجه الالزام وايضا لا يتم ما ذهب اليه من ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط مطلقا فانه لا يتم الا في المشتقات دون الجوامد تأمل قوله انما يتوجهان الى تجزء العلم ان الجزء الاول محمول على السند والثاني على الجملة الخبرية لكن الانسب ان يراد في الموضعين المسند من حيث الانتساب الى الموضوع قوله بخلاف نحو رأيت اسدا فانه دال اشتمل الخ فان قيل سلمنا ان اثبات الاسدية لزيد في هذا المثال ليس بمقصود اصلي لكن المتكلم يقصد لنفسه اثبات الرؤية المقيدة بالتعليق والوقوع على اسد موصوف بالرمي فان قيود المسند مناط الافادة والتصديق والتكذيب وذلك ايضا محال قلنا لا يستحيل الرمي للاسد وذلك ضمنا لا صريحا والمقصود اصالة اثبات الرؤية المتعلقة بالاسد الموصوف به في الواقع وذلك الاثبات ليس بمستحيل فانه بمنزلة ان يفرض للاسد الرمي ثم يحكم بانه مرئي تأمل قوله او تقديرا ينبغي ان يحمل على هذا والا لا يكون منويا كما في قوله تعالى وما يستوي البحران وغيره مما ليس المشبه مقدرا معتبرا في نظم الكلام قوله خرج من باب الاستعارة فيه انه يجب ان يكون اسم المشبه به على معناه الحقيقي في باب التشبيه فلا يصح بيانه بالمجرد والجواب انه بيان لكل المضاف الى المشبه به تقديرا او يجعل ان يجعل بيانا له على سبيل المبالغة والادعاء بانه امر آخر وهو انه يلزم ان يكون لفظ الخيط قبل البيان مستعملا في المعنى المجازي وبهذا اللفظ بعينه بعده مستعملا في حقيقته واشار قدس سره في شرح الكشاف الى انه لا استبعاد في ذلك لانه نظير النسخ فليتأمل قوله يجب ان يحمل على حذف الخ الاظهر ان يكون على طريقة الاسناد المجازي المفيدة للمبالغة في الحمل ويؤيده ما سبق من ان المحال سيما بديهي الاعراض قوله ثم لا يخفى ان الخ انت خبير بانه يلزم على هذا ان لا يعتق بقوله هذا ابني لان التشبيه لا يفيد العتق ويمكن ان يقال بالفرق بين صريح التشبيه وتقديره لا مادة كما لا يخفى قال المص لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه آه هذا منقوض بالمشترك لانه ضروري اذ الاصل عدم الاشتراك لاخلاله بالفهم يصار اليه توسعة في اداء المعاني اذ ليس لكل معنى لفظ خاص به وقد اعتبر فيه العموم اجماعا قال المصد هو في كلام الله كثير لا يخفى ان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لا يوجب قصورا في ذاته الاقدس بل في ذلك بواسطة ان المقصود غير قابل بصورة اخرى او المعنى المجازي الذي ليس له حقيقة لا يتصور اداؤه الا بالمجاز الا ترى انه اذا قيل جعل زيدا الساكن متحركا بازالة السكون لا يرد تخي لنعم الادب ان لا يطلق الضرورة والعجز عليه تعالى قوله عموم اللفظ انما هو لما يحقق به فيه منع فان مثل من عام منفسا لا ان يخص مثل المعرف باللام ونحوه فان جريان العموم في مجازه كاف ردكلام الشافعي قوله والا لكان كل حقيقة عاما فيه آه يجوز ان يكون مع حقيقة مانع عن العموم قوله فان قيل قد سبق ان العموم الخ اقول كل من السؤال والجواب محل تأمل اما الاول فانه قد ذكر قدس سره في بحث تخصيص العام ان الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غيره ويمنع له من حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فنفي المجاز ليس بتجويز نظرا الى العموم واما الثاني فلان المراد من وضع المتعين في العام وضع حقيقي سواء كان نوعيا او لا وقد ادخل قدس سره النكرة المنفية في تعريف العام على زعم انه حقيقة في العموم قوله ولا في امتناع استعماله الخ قد ذكر قدس سره في شرح الشرح اطلاقه على مجموع المعنيين بان يراد به طالق واحد المجموع المركب من المعنيين بحيث لا يفيدان كلا منهما مناط الحكم فلا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت علاقة مصححة فعلى هذا ظهر وجه قوله فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال وظهر ايضا ان صورة الانفاق المقابلة

لصورة النزاع لیست باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز فی اللفظ فقط بل اذا کان المناط والمقصود المرکب من المعنی الحقیقی والمجازی بان یکون کل منهما جزءً منه
فلا نزاع فی ان هذا الاستعمال لیس حقیقة وانه مجاز علی تقدیر العلاقة بقی التردد فی ان الارادة فی صورة النزاع متعدد او لا والظاهر الاول
لان المناط کل منهما علی حدة قوله فاستعماله فی المعنیین فیه انه ذکر قدس سره فی شرح الشرح تصحیح هذا المجاز وبیان العلاقة فیه مشکل وحدیث استعمال
الجزء فی الکل کاذب قوله والتحقیق انه فرع آه وانما سماه فرعا لان المشهور عموم المشترک لا الحقیقة والمجاز قوله کما یمتنع استعمال الثوب الواحد ای فی
ان واحد علی وجه الملک والعاریة سواء کانت بالنسبة الی شخصین او شخص لما کان المناسبة بین المقصود وهذا التشبیه بقلیلة اعرض واضرب وقال بل کما یمتنع
اکتبار الخ هذا هو المفهوم من الکشف والانسب بجواب الشارح قدس سره عن هذا الوجه ان یقال الاضرب الترقی باعتبار ان الاستحالة فی الاول شرعیة
نظرا الی اجتماع الملک والعاریة والاستحالة فی الثانی عقلیة نظرا الی حلول جسمین فی مکان واحد قوله لان الامتناع فیه ان المبنی والمبنی علیه متحدان
الا ان یقال المبنی الحکم بالامتناع والمبنی علیه نفس الامتناع او یجعل الاول مطلق الامتناع والثانی الاستحالة شرعا وعقلا قوله علی انا لا نجعل
الخ فیه ان الاستحالة باعتبار اجتماع الموضوع له وغیره فی استعمال واحد فان الاول بمنزلة الملک والثانی بمنزلة العاریة قال المص فلا یستحق معتق
المعتق مع وجود المعتق بفتح التاء علی ما هو الظاهر من تقریر التوضیح والکشف الخ وقد قری بالکسر ینبغی ان یعلم انه اذا کانت الوصیة للموالی مطلقة غیر
مقیدة بقرینة لتعیین المراد فالوصیة باطلة لکون المولی مشترکا بین المولی الاعلی والاسفل وان ولد المعتق بمنزلة فی کونه حقیقة اللفظ فیقدم علی معتق
المعتق علی ما قالوا لکن الکلام فی کونه حقیقة محل مناقشة کما ان ولد الولد لیس بحقیقة الولد بقی امر آخر وهو انه لا یصح علی الاطلاق ان یتفرع علی الاصل
المذکور انه لا یستحق معتق المعتق مع وجود المعتق فانه یجوز استحقاقه بطریق عموم المجاز نعم لا یجوز ارادة کل من المعتق ومعتق المعتق علی انه مناط لا یجوز عموم المجاز
اذا لم یکن قرینة علی ذلک فظهر ان المناسب ان یوخر السوال والجواب المذکوران فی التلویح متعلقا ان بعموم المجاز فی الملامسة والخمر مع ان الجواب
لا یصح کلام المص بالکلیة قال المص ولا المس بالید الخ اعلم ان الملامسة المس بالید عند الجمهور ومطلق المس عند صاحب دستور اللغة والشافعی رضی اللہ عنہ
حمله علی المعنی الثانی اما علی وجه المجاز او علی ادعاء کونه ایضا حقیقة فتقریر المص رحمه اللہ والشارح رحمه اللہ ایضا لا یخلوا عن قصور قوله بدلیل آخر علی ما نقله
الامام محی السنة انه قال علیه الصلوة والسلام یجب علیک بالصعید فانه یکفیک قوله لانا نقول لا نم ان مثل ذلک الخ ینبغی ان یعلم ان هذا الجواب لا یتم
علی مذهب الحنفیة القائلین بانه اذا اختلف الصحابة فی قولین یکون اجماعا علی نفی قول ثالث لکنه ذلک یصح علی مختار الآمدی علی ما سیجیٔ بالتفصیل
ان شاء اللہ تعالی قوله لم لا یجوز ان یراد بالملامسة الخ یدفعه ما نقل الحنفیة عنه علیه الصلوة والسلام من انه لم یتوضأ من المس وصلی قوله ولا قرینة فان قیل
هذا لا یتم فی الملامسة فانه یراد بها المجاز ای الجماع فیتحقق القرینة الصارفة عن الحقیقة قلنا لم یتحقق القرینة الصارفة عن ارادة الحقیقة منفردة
دون الاجتماع حتی یجوز عموم المجاز قوله حیث یطلق الابناء عرفا لکن الاطلاق العرفی لیس بحیث یصیر اللفظ حقیقة عرفیة فیه لینا فی اعتبار عموم المجاز
وینبغی ان یعلم انه اذا استوی الحقیقة والمجاز بحیث العرف فالحقیقة اولی اتفاقا وان هجرت الحقیقة اصلا فالمجاز اولی اتفاقا وان غلب المجاز فی
الجملة فالحقیقة اولی عنده والمجاز عندهما کما سیاتی قال المص بالحنث حافیا او متنعلا اللام عوض عن المضاف الیه ای حنث الداخل حال کونه حافیا او
یجوز ان یکونا منصوبین بحذف مصدر مضاف ای حنث حاف او متنعل قال المص رحمه اللہ لان معناه الحقیقی مهجور ان حمل علی ظاهره یشکل بما تقرر
عندهم من ان الحقیقة المهجورة خارجة عن عموم المجاز قطعا فالمراد کون بعض الافراد مهجورا التی ان الحقیقة المستعملة فی الجملة اولی عند ابی حنیفة رحمه اللہ
فینبغی ان یراد بوضع القدم عنده الفرد الغیر المهجور منه ویمکن ان یقال کلام ابی حنیفة رحمه اللہ فیما اذا کانت الحقیقة فی ضمن جمیع الافراد مستعملة
متعارفة فی الجملة فانه اذا لم یتعارف فی ضمن فرد کانها غیر متعارفة فحمل وضع القدم علی الدخول صحیح علی مذهبه ایضا کما یصح علی قولهما قوله لفظ نیام
لیس علی حقیقة لان النوم لیس داخلا فی حقیقة وضع القدم ولا انشاء لیجر انها لان المهجور مجرد وضع القدم مع خروج باقی الجسد قوله اراد انه من افراد
معناه ینبغی ان یعلم ان وضع القدم لیس فردا للدخول اصلا لکن الدخول حافیا یتضمن ویشتمل علی الوضع فبهذا الاعتبار صح الدخول من عموم المجاز

كما صرح بذلك في شرح تلخيص الجامع الا ان المتعارف من عموم المجاز شمول اللفظ للحقيقة وغيرها ولذلك قوله بعض افراده ادفي لتمحض استعارة الى ذلك
قوله قد صرح في المبسوط الخ هذا سوال على ما فهم سابقا ان معناه الحقيقي اعم من الدخول حافيا وان معناه الحقيقي مهجور قوله كان المراد انما لم يحمل كلامها
على ان الدخول ماشيا من افراد الحقيقة ولذا لم يحمل كلام المص على ذلك لان ارادة ما ليس حقيقة لغة وعرفا لا يجوز قضاء قوله وحقيقة غير مهجورة ان كان هذا
مسلما عند ابي حنيفة رحمه الله يعني ان يحمل الوضع على مجرد الدخول ماشيا لانه وصح حقيقة غير مهجورة قوله مشعر بان وضع القدم الخ لكن ليس ذلك مراده
بل المقصود بل وضع القدم بمجرد الوضع متعارف في الدخول وان لم يعبر حقيقة في ذلك قوله لا تنادي ولا تهجران الخ فيه تردد لانه قد جاء وارشويت لقسم القسم
مع ضافة الدار الى زيد قرينة على المراد بهجران الدار لبعض ساكنها قال المص رحمه الله وكثيرا ما يراد به الوقت المطلق ان المراد بالوقت مطلقه بحيث يكون اليوم
من افراده وهو الانسب بقوله لان النهار اولى بالاستعارة بانه يجوز ان يراد فيها اذا اشار الفعل باليوم مطلق الوقت لانك انما اذا اريد مطلق الوقت
والآن غير ممتد لا يصح تقدير الفعل الممتد به لكن آخر كلامه دال على ان المراد بالوقت الآن تامل قال المص فاحتجنا الى ضابطة آه لا يخفى انه لا يصح على
تقدير ان اليوم مجاز في الوقت كما ذهب اليه فان الحقيقة لا تحتاج الى القرينة فلا حاجة في حمل اليوم على النهار الى القرينة وضابطة الخصم الا
ان يقال الضابطة لمعرفة المواضع التي يحمل فيها لفظ اليوم فيها على النهار والوقت تامل قال المص فاذا تعلق بفعل ممتد اعلم انه يجوز ان يكون فعل ممتدا لكن
لا بحيث ان يقع اليوم معيارا له لان امتداده اقل منه كساعة فلا يصح حمل اليوم على حقيقته الا ان المص ذكر في شرح الوقاية ما يدل على ان ذلك ليس بممتد
في اصطلاحهم بقي امر آخر هو ان الممتد يجوز ان يكون بحيث يقع في يوم ونصف يوم آخر وفيه لا يصح حمل اليوم على حقيقته ايضا لانه لم يكن معيارا له ويمكن
ان يقال ان الفعل لا يقتضي بحسب مفهومه الامتداد مطلقا بحيث يصح ان يقع في اليوم وما خصوص الامتداد بالوجهين المذكورين فليس من اختصاص
المفهوم بل من الخارج والقرائن فح اذا انسب الفعل الممتد الى اليوم يحمل على حقيقته وفي هذه الامران يكون الكلام كاذبا تامل قوله وهو الآن المراد بالزمان
الذي لا يعد بحسب العرف زمانا طويلا اي مصطلح الحكماء والمتكلمين كالضرب والجلوس والركوب الظ ان الاول من مقولة الفعل والاخيرين من
مقولة الوضع وليس شيء منها عرضا موجودا بتجدد الامثال عند المتكلمين فالوجه ان يجعل الضرب من الحركة والجلوس بمعنى السكون والركوب من الحركة
العرضية بقي ان الضرب يشتمل على رفع اليد المناسب في مخففها الذي حركة الضرب عبارة عنه فيكون بمنزلة تخلل السكون في الحركة فما يكون موجودة
تجدد الامثال قوله فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثلها الخ لان كل فرد منه غير الاول بحسب العرف وانما يعد تكرار اختلاف الضرب بالة
ان الضرب يكون باليد والسوط والخشب فجعله واحدا مع جعل الكلام ممتدا غير ظاهر قوله وما ذكره المص من الدليل انتهى قوله لان الفعل اذا نسب الى
قوله لان النهار اولى لكنه مع ملاحظة ان الظرف ليس متعلقا بالمضاف اليه بتقدير في قوله وتحصيل التقييد باليوم الخ يعني يستعمل اليوم في مطلق الوقت
لكن يقع في الخارج على اليوم بواسطة الاضافة يعني ان مطلق الوقت على ما سبق لا يتناول اليوم بل جزء منه قال المص رحمه الله في لا يأكل من هذه الحنطة
انما وضع المسئلة في الحنطة المعينة لان العقد اذا وقع على حنطة منكرة فالجواب عند الامام اليه كقولهما في صورة العقد على الحنطة المعرفة قال المص ره يراد
بالمنها عادة فتناول ان يقول يجوز ان يجعل من تبعيضية فالارادة الاجزاء الباطنة حقيقة لا مجاز والجواب انه ذكر في شرح تلخيص الجامع ان المفهوم
من كلمة التبعيض هو الجزء المقدار الذي يكون كالكل في الاسم والحد قوله جنس دون جنس الدقيق لا دخل له في المدعى بل المناسب لان يقال
جنس دون جنس المتخذ منها والحق ان يعلل ويقال السويق ليس كثير الاستعمال بخلاف سائر المتخذ منها ويجب ان يكون افراد عموم المجاز متعارفة
بحسب الاستعمال على ما نقله بعضهم عن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله قال المص آه اذا كان نذرا ويمينا يكون آه الجمع ثم يخلى تقدير ارادة النذر واليمين معا اما
اذا اريد اليمين فقط فلا دكان السائل توهم الجمع باعتبار تحقق النذر واليمين معا بحسب الحكم واعلم ان اليمين تحقيق وتاكيد لفعل او ترك بايراد حرمة
كذكر اسم الله تعالى فاطلقت اطلاقا شايعا حقيقة او مجازا على تعليق طلاق او عتاق او غيرهما بما يراد حرمة الفعل او ترك تحقيقا له او تقوية
فاليمين نوعان القسم باسم الله تعالى وصفته والتعليق واما النذر فحقيقته الالزام او الايجاب حتى فرض من غير ايجاب من غيره لكنه يستلزم تحريم المباح وقد يطلق

عليه الشيء العين يتجوز او تشبيها بنظر الى ان التحريم علاقة بتحريم الى منع نفسه عن ارتكاب ذلك المحرم والانسان تحيز عن نقيض التحريم كما ان اليمين علاقة القصد الى المنع والمومن تحيز عن الحنث قوله للعلمية والعدل عن الرجب الثلاث ان العلمية جنسية فاطلاق رجب على الاشخاص كاطلاق اسامة على الافراد فيقال حقيقة ويقال مجازا والعدل عن الرجب باعتبار اللفظ والمعنى جميعا فان تعريفه باعتبار العلمية لا باعتبار اللام ومثل ذلك صرح الرضي في سحر معدولا عن السحر ويجوز ان يقال رجب في الاصل صفة من رجبه بالكسر اي عظمته فنقله الى العلمية فزيدت اللام كما في الاعلام المنقولة عن الصفة والمصدر ولا يكون تلك اللام لازمة فيجوز حذفها لكن لا يخفى ان تعليل الشارح للعدل بان المراد رجب بعينه لا يصح على الوجهين وكان فخر الاسلام جوز ان يقال اللازم في علم الجنس الاشارة الى فرد ثم يحذف اللام ويعدل الى النكرة وهذا غير متعارف مع ان تضمن الحرف يوجب البناء كما هو المشهور تامل قوله والمسألة على ستة اوجه اي بل سبعة فانه يجوز ان ينفي كليهما قال المص فالحاصل ان هذا ليس جمعا الخ حاصل الحال ان الصيغة حقيقة للنذر فيما اذا نوى استعماله في الموضوع له دون اللازم غاية الامر انه ايضا حاصل بالايجاب والاستلزام وفيه بحث لان الكلام فيما اذا نوى اليمين واللازم منوي مراد فيكون مجازا فيمكن ان يقال المقصود ان اليمين مراد بالقصد الا صلي لكن لا بطريق الاستعمال كما قيل في الكناية من انها مستعملة في الملزوم الا ان المقصود الاصلي اثبات اللازم وعلى هذا لو كان مقصود القوم من امتناع الجمع بين الحقيقي والمجازي في ارادة امتناع ارادتهما بحسب الاستعمال فيما ذكر نحو بحث انتهى الشارح قدس سره على حل المصنف تامل قوله يعني حل الاشكال على مسألة النذر وذلك لان جواب القوم على تقرير المص انه في ان اللفظ حقيقة لا مجاز او مبني هذا الجواب على عكس ذلك فلا يمكن ان يجعل هذا الجواب دفعا للاشكال على الجواب السابق باختيار الشق الثاني من السؤال كما توهم قال المص لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فيه بحث لان من كفر بلسانه طائعا فهو كافر عند الله تعالى ايضا وان كان قلبه مطمئنا بالايمان صرح بذلك في المحيط ايضا يجوز ان يقع النذر بالتصدق على زيد مثلا ففي مثل ذلك يلزم ان يثبت النذر بمجرد الصيغة في صورة النية ايضا قوله فلا يمتنع الجمع في شيء الخ وذلك لان المقصود في الانشاء ثبوت المعنى به وفي الخبر الدلالة على مضمونه فكما يحصل المقصود في الاول بمجرد النذر فكذا ينبغي ان يحصل في الثاني ايضا بمجرد الصيغة على انه اشتهر بين القوم امتناع الجمع بلا فصل بين الخبر والانشاء فلا يرد ان كلام المص في الانشاءات الشرعية التي يثبت بها المعنى قوله في محل آخر هو النذر قوله كالحقيقة المهجورة في عدم الارادة والاعراض فلا يلزم ان يكون اليمين حقيقة للصيغة على هذا الجواب لكنه يشكل بما اذا لم ينو احدا بل نقول يلزم ان لا يثبت النذر فيما اذا نوى اليمين بعين هذا الدليل قوله من بديع الكلام الخ وانت خبير بان كلمة الله في مثل هذا المقام لا يفهم منه احد معنى القسم وليس في الكلام ما يصلح جوابا له وان مجرد على قد يستعمل في النذر وان ليس المعنى لا ثبت ووجب الله على كذا من قوله قدس سره في شرح التلخيص وايضا ليس هذا الكلام دافعا للاشكال فيما اذا نوى اليمين فقط قال المص او معنى من المتكلم اقول او معنى من المخاطب كما يقال اللامة المعينة انت آمرة للسلطان بالعصيان قوله فهو مجاز عن تمكينه واقداره لا يقال ذلك ايضا غير مستحسن من الحكيم تعالى لانا نقول المقصود من ذلك الاقدار ظهور فضل الانسان المتمكن من اتباعه ومن اتباع الحق باختيار الشق الثاني على الاول بقي انه لا يظهر وجه تعلق من استطعت بقوله استفزز اذ يصير مآل المعنى قدرت على اغواء من قدرت عليه والجواب ان المراد قدرت على اغواء من قدرت على اغوائه قد يكون فيه بان لا يكون فيه مانع الاغواء من جانب الحق تعالى كما في خلص العباد على ما يشار اليه قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان قوله للتوبيخ والانكار اعتبارهما في الامر الثاني ظاهر واما اعتبارهما في الامر الاول فلان الايمان مستحسن مقبول الا ان يقال ذلك باعتبار التقييد بالمشيئة بقي ان ذلك الانكار التوبيخ هل هو ما استعمل فيه الامر او ما يفهم تبعا كما قالوا في مثل التعريض قوله باعتبار اولوية لبعض افراد مفهومه ينبغي ان يكون ذلك جاريا في جميع المفهومات المشككة تامل قوله او زيادة لا في نفس المشموم فان العيب مخصوص بواسطة زيادة النتن على مفهوم التفكه قال المص نحو الاعمال بالنيات اقول لا حاجة الى التجوز على المذهبين اصلا فانه يجوز ان يقدر على مذهب الشافعي رضي الله عنه ثواب الاعمال او الطرف صحيحة او موجودة ويراد بالوجود الوجود الشرعي وعلى مذهب ابي حنيفة رحمه الله تجزيه واعلم ان آخر الحديث فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها اعلم

ان تيز وجها مصرية الى ما اجرابه بالاثم مذهب ابي حنيفة رحمه الله وكذا الياثم على النية على مبنى اللغوي لمعنى ابتغاث القلب نحو ما يراه موافقا للغرض من جانب نفع او دفع ضرر او حلما على مبنى الشرعي كما ذكره الشارح قدس سره وينبغي ان يعلم ان الاعمال مخصوصة بافعال الجوارح واللسان على ما في شرح البخاري للكرماني فخرج فعل القلب فلا يلزم التسلسل في النية ولو تمت لكان النية خارجة عنه ما يحكم العقل قال المص رحمه الله ورفع عن امتي الخطاء والنسيان اقول آخر الحديث وما استكرهوا عليه وذكر في الهداية وغيرها وان اكره بقتل على قتل غيره لم يسعه ان يقدم عليه فان قتله كان الاثم فالرفع في الاكراه ليس بالنظر الى الاثم فالمناسب ان لا يكون في الخطاء والنسيان ايضا بالنظر اليه كما لا يخفى اللهم الا ان يوقف ويقال ان المرفوع في الاكراه تم على ما هو المفهوم من الهداية في القتل الخطاء فتأمل المص والاولى بناء على صدق عزيمته الخ لا يخفى ان هذا الكلام يا ثم تعميم الحكم الاخروي بحيث يتناول المأثم ايضا كما يتبادر من آخر الحديث ويؤيده ان الرياء في الصلوة يوجب الاثم لكن آخر الكلام وتفسير الشارح قدس سره للنية يشعر بان المراد مجرد الثواب بقي ايضا ان الحرام مطلقا يحتاج الى القصد والنية في الاثم فتأمل قال المص وما قصده فان المجاز لا عموم له لا يخفى ان عدم عموم المجاز على وجه الاختصاص بالشافعي رحمه الله فيما اذا لم يكن المعاني المجازية متنوعة والا فابو حنيفة رحمه الله ايضا قائل بعدم عموم المجاز لانواع معانيه فهذا التعليل ما يلائم جعل الحكمين نوعين مختلفين **قوله** يلزم عموم المشترك او المجاز ليس عموما هنا لانه من مختلفين بالذات لان الاشتراك هنا بالوضع النوعي المجازي بل اللازم هنا امر هو عموم المشترك كما هو المذهب عندنا وهو عموم المجاز عند الخصم **قوله** اما اولا فلانا لا نسلم الخ فان قيل اما ان الثواب منوطة بالنية متعلق بها وفاقا على ما في شرح الوقاية فالاولى ان يراد بالاعمال ما يتعلق بها وهذا الثواب لم يرد ان الثواب يراد بها حتى يمنع قلنا فيتصلى في قول المص رح هنا فاذا ثبت احدهما هو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر لعدم بقي انه يلزم ان يكون المنع جدليا اذ اثبات الثواب في الاعمال بهذا الحديث فقط والجواب ان ذلك بآخر الحديث اعني انما لكل امرئ ما نوى نعم الاظهر ان يقرر المنع بانه ليس الثواب مقصودا اصالة فلا يكون مستعملة فيه اذ نفي الصحة يستلزم نفي الثواب **قوله** من قبيل المحذوف لا المجاز فيه ان كلام مبني على انه اريد بالاعمال الثواب قطعا فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز وذلك لا يندفع بان يقال تعذر الصحة اولا وجه اضافتها الى الاعمال المراد بها الثواب تأمل **قوله** واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال الخ والجواب ان المراد حكمها على عمومه عندنا فلا فائدة مذهب الشافعي اذ يصح ان يقال كل ثواب بالنية دون ان يقال كل صحة بها ويمكن ان يقال اطلاق الحكم على الصحة والثواب باطلاق السبب على المسبب وذلك الاطلاق انما يصح على ما ذهب اليه المص اذ كان السبب سببا مختصا وههنا لا يجيئه فالمراد بالاعمال العبادات وبالصحة صحتها عندنا فيصح كأصحة العبادة بالنية **قوله** واما رابعا فلان انتفاء الثواب الخ فيه ان صحة الشيء انما يعرف بحكم الذي وضع له وآثره كما يجيء في بحث الاهلية وقال المص في بحث الاحكام الصحة كون الشيء بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبار امر دنيا النفع الدنيوي وان كان يلزمها الثواب وبالجملة الثواب لازم للصحة وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والجواب انا لا نسلم ان الثواب لازم دائمي للصحة فان الرياء في الصلوة يبطل الثواب بلا فساد فيها على ما في الكشف وغيره فالصحة ينفك عن الثواب لذا قال الشارح قدس سره في شرح الشرح ثمرة الصحة موافقة للشارع او اسقاط القضاء لا حصول الثواب لينقرض بانه قد لا يترتب قال المص ونحو لا يضع قدمه الخ فان القرينة فيه دلالة الحال لان اليمين في مثله لمنع نفسه من الدخول في دار فلان لمصلحة قال المص وكالاسماء المنقولة لا يخفى ان المنقول لا يكون مجازا في المعنى المنقول اليه ما لم يكن موضوعا في اصطلاح التخاطب للمنقول عنه فعلى هذا الا يظهر جعل النقل الى المنقول اليه قرينة على التجوز عنه فان اعتبار هذا الاصطلاح يقتضي ان يجعل حقيقة مستعملة في المنقول عنه تأمل **قوله** فعلى الاغتراف عندهما الاغتراف الشرب باليد على ما في الصحاح وغيره والغرف اخذ الماء بالكف على ما في طلبة الطلبة وذكر في شرح المنظومة لو شرب بالاناء او اغترف يحنث عندهما فالاغتراف محمول على ما يقابل الكرع قال المص فيتناول الافراد والاكثار لا يخفى ان الدليل لا يقتضي الا اخراج الانكار لغير حق فان الشرع دل على ان المسلم لا يملك الانكار فيما اذا ظهر الحق **قوله** او الكل في الجزء هكذا في بعض النسخ المعتبرة وكان وجه ان مطلق الجواب ان كان داخلا في الخصومة فلا اطلاق فيما عليه من قبيل اطلاق الكل على الجزء والا فمن قبيل

اطلاق

اطلاق بلا تقييد وفي بعض النسخ المعتبرة كما في الكشف الكبير بكذا او الجزء في الكل ووجهه على ما ذكره صاحب الكشف ان الانكار الذي نشاء منه الخصومة لتعين الجواب فيه خلاف في عموم الانكار والاقرار لا يخفى ان الاظهر او الجزئي على الكلي **قوله** في مجلس القاضي لو اقر في غير مجلس القاضي صح اقراره عند ابي يوسف خلافا لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لابي يوسف في ان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا ولهما ان التوكيل تناول جوابا يسمى خصومة حقيقة مجازا والاقرار في مجلس القاضي خصومة مجازا بخلاف الاقرار في غير هذا المجلس **قوله** لان التوكيل انما يصح شرعا هذا الايلائم ما ذهب اليه ابو حنيفة من انه لو وكل المسلم الذمي لشرائه الخمر جاز قال المص اما ان يكون بعض الافراد اولى الخ فيه بحث اما اولا فلان التبادر علامة الحقيقة وقد ذكر السيد في بحث المجاز العقلي من حاشية المطول ان مثل الوجود حقيقة في الفرد المتبادر كالخارجي على ما هو الظ فاللفظ حقيقة في الفرد المتبادر منه واما ثانيا فلانه لا يظهر ان يقال مثل هذا اللفظ محمول على الاطلاق مجازا على الفرد الاولى سيما على مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فانه ذهب الى ان الحقيقة المستعملة في الجملة اولى بالارادة من المجاز المتعارف **قوله** لان العلة لا ترجح بالزيادة الخ يمكن ان يناقش ويقال بان ابا يوسف ومحمد رحمهما الله لا يسلمان ان مجرد الاستعمال علة اعتبار المجاز بل العلة العقلية فلا يترجح العلة بالزيادة من جنسها **قوله** هذا الاختلاف بني على اختلافهم الخ توقش فيه بان زيادة فائدة المجاز لعمومه دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الحكم او في التكلم تامل **قوله** والا ففي الاصغر المجهولة الخ نقله الجنازي شارح المنار عن المحيط ان كانت الاصغر مجهولة النسب فرق بينهما وان زلت يتاله فعلى هذا الظهر فائدة التقييد ولا يخفى الغير ان هذه الرواية اظهر من رواية المبسوط قال المص اي يكون دعوة الخ الدعوة بالكسر في النسب وبالفتح في الطعام على قول اكثر العرب **قوله** وكان الانسب الخ يعني يجوز اثبات العتق مجازا بقوله هذا ابني للاكبر مثلا فيجب ان يقال بالفرق بينه وبين قوله هذه بنتي في عدم اثبات الحرمة به ولم يتعلق غرض اصولي بذكر العتق فالتشبيه لانه الجز كلام المص الى ان النسب يحتمل التكذيب والرجوع فقال المص لادني مناسبة بخلاف العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع قال المص اشتهاره من الغير الى آخره نوزاله على ذلك ان النسب لا يمكن اخفاءه من شخصين لكان اتم حسنا لان تمام المدعى يتوقف عليه ايضا قال المص واما المجاز وهو التحريم فلان الخ هذا على تقديرين لا يجوز ان يراد بالغيث النبات الذي لم يثبت لهذا الغيث على ما سبق من اشتراط الاختصاص بين السبب والمسبب بقي انه ذكر في كتب الفروع انه لو قال رجل انت علي مثل امي وقال ارادة الطلاق فهو طلاق باين لانه تشبيه بالام في الحرمة وكانه قال انت علي حرام فيجوز ان يراد بقوله هذه بنتي الحرمة او طلقة الواقعة ضمن الحرمة المقتضية لصحة النكاح وايضا جاز استعارة العتاق للطلاق على ما سبق مع انهما مختلفان فان كلا منهما رفع امر بل الطلاق الرفع والعتاق اثبات القوة تامل **قوله** الشجاعة فيهما معنى واحد الفرق بين الشجاعة والتحريم بهذا الوجه غير ظاهر قال المص فان لم يثبت النسب لا يمكن ما يثبت التحريم الخ اقول فيه انهم ذكروا انه قد يكون المعنى الملكي عنه محال كما في قوله تع الرحمن على العرش استوى والضا امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط عند الامام رحمه الله **قوله** فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي لم يصلح هذا التحريم بحق الملك اي ملك الزوجية يعني لم يصلح الاثبات للزوج فانه لا يقدر على اثبات وهذا التحريم فلا يثبت لهذا الكلام من الزوج ويحتمل ان يراد ان التحريم الثابت بهذا الكلام هو المنافي ملك النكاح فلا يصلح هذا الكلام لحق الملك اي التحريم القاطع للنكاح وقد وجد في بعض النسخ المصححة فلم يصح حقا وح قوله حقا حال او مفعول له **قوله** قال المص ولورود بهذا الوجه وجوابه الخ ينبغي ان يعلم ان المقرر ايراده هذا الترديد ابتداء لا سنى كلام فخر الاسلام ليكون ترديدا مبنيا على زعم المص فان فخر الاسلام نفى سابق ثبوت الحقيقة اي النسب فعلى هذا الورود ويلزم من الترديد تجوز الموجب على تقدير نفي الحقيقة واما اذا يرد ابتداء فحاصله ان موجب الكلام لا بد منه فاثبات التحريم لازم في ضمن الحقيقة بطريق الالتزام وبطريق المجاز كلاهما باطلان قال هذا اختيار المص والاكثرون الخ يمكن ان يقال لا مخالفة لان المعنى المجازي تمام المراد بالوضع النوعي المجازي ولازم المراد باعتبار الوضع الحقيقي فالدلالة باعتبار وضع مطابقة وباعتبار وضع التزام **قوله** اورد البيان في نوع الاستعارة الخ الاظهر ان يقال الاستعارة متناولة للمجاز المرسل ايضا على ما هو مصطلح الاصول كما صرح به في الكشف **قوله** من قبيل قولهم لشتاء به ومن الصيف الخ قيل معنى المثل ان الشتاء ابلغ في برودته من الصيف في حرارته فالمعنى هنا ان المجاز ابلغ في عذوبته من الحقيقة في ركاكته وقيل مبنى المثل على فرض البرودة في الصيف ايضا فالمعنى هنا ان المجاز اعذب من الحقيقة المفروض فيها

العذوبة ايضا قوله من المقابلة والمطابقة لا يخفى انهما من المحسنات المعنوية دون اللفظية وبالجملة اصناف البديع متناولة للمحسنات المعنوية فتخصيصه اياها
باللفظ غير ظاهر اللهم الا ان يقال قوله كالتجنيسات نحو تقييد للبدائع بما يختص باللفظ قال المعرو معناه ولا يخفى ان الموصوف بالتنظيم مثلا المعنى الاصلي للمجاز
لكن الموصوف بزيادة البيان المعنى الذي اللفظ بالنظر اليه مجاز الا ان يأول وليفهم منشأ الزيادة ايضا كون المعنى الاصلي ملزوما وبنيه على وجود اللازم
قال المعرو اي اختصاص معناه المفهوم ان معناه علف على لفظه فيلزم ان يكون الداعي المعنوي لفظا اللهم الا ان يجعل قوله فانه لفظه اختصاص اللفظ بيانا
لحاصل المعنى لا تقدير الاعراب فيكون بمنزلة قوله فمن هنا خرج الخ قال المعرو تلطف الكلام بالرفع عطف الخ انت خبير بان المتبادر من العبادة
انه ليس داعيا معنويا الا لفظيا بل ما كل منهما فيه دخل لكن الفرق بين التلطف والمطابقة وبين زيادة البيان غير ظاهر تأمل قوله المعرو ايضا ما ذكرنا ان
ذكر اللزوم الخ وانت خبير بان الدليل الاول لا يقتضي الاقوة في العلم باللازم لا الظهور والوضوح والدليل الثاني لا يوجب اوضحية المجاز عن الحقيقة
قوله المعر فاصل المراد الخ هذا محل مناقشة اللهم الا ان يقال يحصل في العرف المقيد اصل المراد والقيود متمات ومكملات قال المعر لكن لا يدل على تمام المراد
الخ فيه انه ينافي ما ذكره بقوله فشبه به او يستعار له عقيب ذلك من جواز التشبيه في هذا المقام بل القول يجوز ان يعرف المقدار المخصوص بقيود مخصصة
بلا تشبيه واستعارة قال المعرو يستعار له فيه انه ذكر في شرح التلخيص انه يجب ان يكون وجه الشبه في المستعار منه اقوى واشد اللهم الا ان يكتفى
بالاعرفية على ما يفهم من شرح المفتاح الشريفي على ان فيه تعيار هو انه الخ لنا ان نختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المتصفة بالمعنى للعلم ولا ندرس
ان لفظ المستعار منه حقيقة فيه او لفظ المستعار له مجاز بل نقول التعبير عن الرجل الشجاع بالاسد اول على شجاعته من لفظ الشجاع ولا استبعاد في
ان يتوهم بادي الرأي ان يكون ادل على معناه الحقيقي من جميع التوابع واللوازم ولا يخفى ان يراد الشيء في معرض المحسوس توضيح له كذا نقل عن السيد
الشريف ولا يخفى ان لاحق الكلام المعر وان كان مشوها بهذا التوجيه لكن سابق كلامه وسياقه يدل على ما حمل عليه الشارح قدس سره قال المعر وان
اريد ان الموت واقع بعد الولادة قطعا الخ لا يخفى ان العلة الغائية لا يلزم ان تحقق بعد الفعل المعلل فالتشبيه ثم الاستعارة الا تقتضيان وقوع الموت
قطعا بل يجوز له تأمل قوله بالصفات المشتقة الاولى ترك الصفات فان استعارة المشتقات مطلقا تبعية على ما سبق في عبارة المعر قوله وهو ان التعليل
يستعار او لا للتعقيب لكونه لازما له في تقرير المرام بهذا الكلام بحث لانه اذا كان العلاقة اللزوم يجب ان يكون المجاز مجازا مرسلا لا استعارة على التقرير
في فن البيان وايضا المتبادر من العبارة ان اللام استعارة مستعملة في مطلق التشبيه بمطلق التعليل الذي هو متعلق معنى اللام والمستفاد من كلام القوم
ان اللام مستعار في خصوصية التعقيب اي تعقيب الموت للولادة كما يشعر به آخر التقرير ايضا على ما لا يخفى واليه المقصود فادة التشبيه بين تعقيب الطلب ت
وبين تعقيب العلة بل تعقيب المعلول على ما اعتبره المعر رحمه الله لزيادة التدقيق وعلى هذا التقرير لا يظهر افادة هذا التشبيه اصلا والجواب ان مبنى الكلام
هنا على ما اختاره المعر في بحث العلاقات ان الاستعارة هي اللفظ الذي اريد به الوصف البين للحقيقة كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع وحاصله ان شبه زيد بالاسد في الشجاعة فاستعمل الاسد في جنس الشجاع الذي له كمال شجاعة الاسد سواء كان في جثة الحيوان المفترس
او غيرها فاطلق على الفرد الادعائي لهذا الجنس اعني زيد المشبه باعتبار انه فرد له فالمستعمل فيه المعنى اللازم المشترك لكنه واقع على زيد في الواقع لخصوصه بل
لكونه فردا منه نعم هذا الاختيار على خلاف تحقيق القوم فاللام مستعملة في مطلق التعقيب لعلاقة اللزوم لكن بعد اعتبار التشبيه بين التعقيب الخاص والتعليل
وجعل مطلق التعقيب متناولا للتعقيب الخاص ادعاء ثم استعمل اللام بمعنى الاطلاق والوقوع في الخاص على قياس الاسد المعر رحمه الله لا ينافي لغة القوم
لكن اختاره نعت قوله ومتأخرة عنها بحسب الوجود اي متأخرة عن العلة الفاعلية من حيث الفعل على ما يفهم من سابق الكلام فيلزم تأخرها عن الفعل المعلل
كما هو المقصود قوله فاللام انما يدل الخ ولقائل ان يقول كلامه يدل على ان اللام للعلية المطلقة على ما هو المفهوم من كتب النحو ايضا فاستعارتها باعتبار الغرضية
والعلة الغائية عن بعض افراده حقيقة وذلك غير مقصود فلا يصح توجيه الشرح ولا توجيه المتن لا يقال التحقيق ان الحرف موضوعة بازاء الخصوصيات لكن
بالوضع العام فكل علية ما وضع لها اللام لانا نقول يجب في استعارة الحروف ان يعتبر فيها التشبيه بالنظر الى المعنى الذي عبر به عن معناها وجعله مرآة الملاحظة

۲۰۳

معنا ہا مثلا اذا قیل فی للظرفیۃ یجب فی استعارتھا ملاحظۃ مطلق الظرفیۃ لاظرفیۃ الاجسام او الاعراض **قولہ** لانم ذلک فی العلۃ الغائیۃ وکان وجہ المنع ان علیۃ العلۃ
الغائیۃ باعتبار کونہا بحسب الوجود الخارجی متوقفۃ علی ایجاد الفاعل الفعل المعلل بہا فانہ اذا لاحظ الفاعل ہذا الاعتبار اقدم علی الایجاد ولا شک ان ملاحظۃ
ہذا الاعتبار یفید اعتبار الترتیب فی التاخیر **قولہ** لیس بصفۃ بل ما لیس باسم مکان زمان وآلۃ ایضا کما ہو المسطور فی کتب البیان قال المص لمطلق العطف الخ الاظہر
لمطلق الجمع فان العطف قد یکون للاضراب واحد الامرین والواو لا یحتملہا **قولہ** قد جرت العادۃ بالبحث عن معانی بعض الحروف الخ ہذا مشعر الی ما ذکرہ صاحب
التحقیق من ان ہذا البحث من قسم النحو لا من الفقہ الصرف الا انہ لما تعلق بہ بعض احکام الشرع **قولہ** اوردہا تتمیما للفائدۃ ولا یخفی انہ لیس من النحو
الباحث عن احوال الکلمۃ من حیث الاعراب والبناء ویمکن ان یجعل من مسائل الاصول کبحث الامر والعام والخاص کان یقال المراد ان الفاء فی الکتاب لترتب الحکم
الشرعی لان الفاء فی اللغۃ للترتیب واللام یفید الاستغراق مطلق یجب بالحکم الشرعی فان اللام فی اللغۃ لاستغراق مدلولہ اللغوی **قولہ** وتنبیہا للظرف بالحروف
الخ کان المراد بالظروف الظروف المعدودۃ المذکورۃ فی المتن وبخدشہ انہ لیس البناء عاما فیہا فان المص عد منہا عند وہی معربۃ لکن عدم الاستقلال متناول للجمیع تامل
قولہ والا من حروف المبانی الہمزۃ المفتوحۃ فی صیغۃ المضارع المتکلم کلمۃ علی حدۃ من حروف المعانی علی ما ہو مفہوم من تقریر الشیخ الرضی لکنہا من حروف المبانی علی ما ہو المستفاد من
حاشیۃ السید الشریف **قولہ** او فی حکم الخ الظاہر ان یقال فی عطف المفردات والجملۃ التی لہا محل من الاعراب لافادۃ الجمع فی حکم معطوف علیہ من الفاعلیۃ او المفعولیۃ او غیرہما
قولہ مجمع علیہ وذکر فی مغنی اللبیب ان ذلک مردود فانہ قال بافادۃ الواو للترتیب قطرب الربعی والفراء وہشام **قولہ** لا دلیل الخ لو سلم ذلک کان باقیا
فی مقدمات لغوا **قولہ** الرابع ان قولہم لا تاکل السمک الخ لا یخفی ان ہذا ایضا من موارد الاستعمال ویمکن ان یقال ہذا مما نص القوم علیہا علی معناہ
بحیث یفید ان الواو لمطلق الجمع دون الترتیب بقی انہ ذکر المحقق الرضی انہ لما قصدوا معنی الجمعیۃ نصبوا المضارع بعد واو الصرف وہی اما للحال والمضارع
فی تقدیر مبتدأ محذوف الخبر ای حاصل وثابت او بمعنی مع ولو جعلنا عاطفۃ کما قال النحاۃ لم یکن فیہ نصوصیۃ علی الجمع بل کون واو العطف للجمعیۃ قلیل
فعلم من ذلک الکلام انہ لو جعل الواو عاطفۃ کانت بمعنی المقال تم لا لمطلق کما ہو المدعی فتامل **قولہ** فیجب ان یکون غسل الوجہ الخ لقائل ان یقول الدال
علی الوجوب لیس الا الامر وقد دخلت الفاء علیہ فمفہومہ الصریح تعقیب وجوب غسل الوجہ عن القیام الی الصلوۃ وہو لا یستلزم تعقیبہ عنہ والجواب ان الفاء یکون
ابدا التعقیب مدلول الجواب من الامر المدلول الصیغۃ علی ما یفہم من العرف ولو سلم یجوز ان یحمل علی ما ذکر کما قالوا ان قولہ تعالی او یطیعکم لاستمرار الامتناع
الاستمرار **قولہ** قدم ما علی غسل سائر الاعضاء انت خبیر بان الفاء لا یدل الا علی تعقیب ما بعدہا فیجوز ان یکون المعطوف بالواو علیہ مقارنا لہ لا متاخرا وکان
آخر الجواب القاطع اشارۃ علی ذلک **قولہ** من عطف المفرد فیہ ان کثیرا من النحاۃ ذہبوا فی عطف المفرد الی تقدیر مثل العامل فی المتبوع **قولہ** ولہذا لو قال
العبد الخ التفریع علی ان تعذر الفعل بحسب المحل لا یوجب تعذر التقدیر لکن باعتبار زعم ان تعذر التقدیر یستلزم الترتیب فیبقی اللازم ای الترتیب
منتفی الملزوم ای تعذر التقدیر قولہ ولا یخفی ضعف الوجہین اما ضعف الاول فلان المسح غیر الغسل حقیقۃ وان کان قائما مقامہ ولو سلم فتعدد الفعل
الواحد ایضا یوجب الترتیب علی ما مر ثم ان کون المسح رخصۃ واما ضعف الثانی فلان السابق لیس الا انہ لا دلالۃ فی الآیۃ علی الوجوب وذلک
لا یستلزم عدم الوجوب **قولہ** منع دلالۃ الفاء الجزائیۃ الخ اعلم انہ صرح المحقق الرضی بالتعقیب فی الفاء الجزائیۃ ایضا وہو الموافق لکثیر من کتب
اصول الفقہ لانہ قال ذہب اکثر النحاۃ الی ان العامل فی اداۃ الجزاء الشرط ولا معنی لتعقیب العامل للمعمول فالفاء الجزائیۃ لیست للتعقیب عندہم لانا نقول
اشار المحقق الرضی الی ان کانت للشرط فالعامل الشرط کما فی متی ونحوہ والا فالجزاء والفاء فی جوابہ فائدۃ کما فی قولہ فیسخ انما زیدت فیکون الکلام علی
صورۃ الشرط والجزاء وفی فیسقا ولزوما ما بعدہا لما قبلہا کما فی صورۃ الشرط فقال انما حکمنا بزیادتہا لان فائدتہا التعقیب لا معنی لتعقیب العامل **قولہ**
وعلی وجوب تقدیم الخ ہذا الایلائم ما ذہب الیہ الحنفیۃ فی قولہ والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم
شہادۃ ابدا من ان عدم قبول الشہادۃ موقوف علی الجلد مترتب علیہ مع انہ معطوف بالواو وذکر بعض المحققین من الفقہاء فی حواشی الہدایۃ ان ذلک
مسلم مقرر عندنا اذا لم یکن المعطوف مساویا للمعطوف علیہ کما فی آیۃ القذف فان الحاء علی فی الزجر من عدم قبول الشہادۃ مجوزا ان لا یحلل

الشهادة واصلا بخلاف اية الوضوء فان الغسل والمسح سيان في فرض الطهارة فلا يجب الترتيب فيها قال السعد فان كونهما من الشعائر لا يتم الا كان قطعه بالترتيب نظرا الى ان الصفا والمروة في معنى سعي الصفا والمروة من شعائر الله فاعتبر الترتيب بين السعيين لا في كونهما من شعائر الله **قوله** لقال الصحابة بابهما يبدء الا ان يقال هذا يشعر بان الواو ليست للترتيب الا فلا وجه للسوال الا انا نقول كونها للترتيب لا ينافي ان يجي لغيره وايضا في الجملة فالسوال باعتبار ذلك **قوله** بلية كالمستغنية عما بعدها فيفصل بها التعليق فيه انه يلزم انه اذا قيل على مائة درهم لزيد ولعمرو ان يثبت في ذمته لزيد مائة درهم كما ان ما قبل العمرو كلام مستقل ويمكن ان يقال نحو ولعمرو يجب احرف تقييد لكون المال مشتركا بينه وبين زيد حاصله ان هذا الكلام بمنزلة تاخير الشرط في كونها غير اخرا فلا يكون كلاما مستقلا **قوله** بخلاف ما اذا كرر الشرط آه قدرنا وفي الكافي وانما التفريق في زمان التعليق وذا لا يوجب التفرق في الوقوع وفيه ان ذلك لا يلائم اول الاستدلال على مذهب ابي حنيفة رحمه الله ويمكن ان يقال لا ترتيب في التعليق معنى على تقدير التكرار بل الترتيب في مجرد التكلم بحسب ضيق العبارة والا فالمقصود ربطا لاخرية كلها بلا واسطة **قوله** وعندهما يقع الكل دفعة آه اعلم ان الترتيب بين التعليقات واقع بحسب التكلم قطعا ثم ان الامام رحمه الله اعتبر الترتيب فيها بحسب المعنى ايضا فيلزم الترتيب في الوقوع ونظر الامامان رحمهما الله الى ان الترتيب في مجرد التكلم لضيق العبارة فلا ترتيب بحسب المعنى في التعليق وربط الجزاء بالشرط فلا يلزم الترتيب في الوقوع هكذا يستفاد من كثير من كتب الاصول فعلى هذا ينبغي ان يحمل تقرير الشرح ايضا فالمراد بقوله وانما التفريق في ازمنة التعليق اي انما الترتيب في ازمنة التكلم بالتعليقات **قوله** لا لحقه الاجازة لانه لو انشأ العقد في هذه الحالة لا يصح نكاح الامة لانها ليست بمحل حالة الضم الى الحرة فكذلك الاجازة لان العقد لم يتم قبل الاجازة وانما يتم وينعقد بالاجازة فكان له حكم الانشاء وكل معنى يمنع صحة العقد اذا قارنه فاذا اعترض على العقد الموقوف ابطله ويمنع لحوق الاجازة كذا في الجامع الكبير لا يقال لم يلزم الجمع اذا التزوج لم يقبل نكاح الحرة لانا نقول النكاح الموقوف في حق الحرة بمنزلة الصحيح النافذ في هذه الامر الا يرى انه قال في الجامع لها ضعفان رجل تزوج حرة وامة بغير اذن الحرة لا يصح نكاح الامة **قوله** توقفا لانه لا تضايق في التوقف انت خبير بان الدليل المنقول عن الجامع الكبير على بطلان نكاح الامة في وحدة المولى يشعر بطلان نكاحهما في تعدد المولى ايضا فتأمل **قوله** لا نكاح هذه ونكاح هذه الخ اشارة الى ان تفسير رحمه الله ليس على ما ينبغي ومكان المصنف اراد ان يشير الى ان اسناد بطلان الى ضمير الاثنين يتناول كل واحد منهما الا ان يكون من قبيل قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان **قوله** الا ان في الانشاء ينبغي ان يقيد الاشارات بالشرعية **قوله** ان وقعت في موضع خبر المبتدء الخ قال المحقق الرضي كل حكم يجب ثبوته للمعطوف عليه بالنظر الى ما قبله لا بالنظر الى نفسه يجب ثبوته للمعطوف كما اذا لزم الضمير في المعطوف عليه بالنظر الى ما قبله لكونه جملة حالية منه **قوله** واما الزيادة على ذلك الخ ثم القيد اذا كان مقدما على المعطوف عليه فالظاهر تقييد المعطوف به نعم انه ليس بقطعي لكنه السابق الى الفهم في الخطابات كذا في المطول وقال السيد في حاشيته وقد يخالف الظاهر كما في قوله نعم فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فان الاستقدام في زمان مجي الاجل مستحيل فوجب ان يعطف على القيد مع القيد فعلى هذا اعتبار تجوز الا في الثانية وبالعكس بناء على القرائن محمول على اعتبار ما هو داخل في المعطوف عليه او المعطوف فان القيد الخارج المقدم يعتبر مطلقا في الخطابيات الا ترى ان السيد ذكر في حاشية المطول في بحث الفصل ان القيد اذا جعل جزءا من المعطوف عليه بان يلاحظ التقييد اولا ثم يعطف عليه شيئا لا يلزم الاشتراك لانه جزء من اجزاء المعطوف عليه لا حكم من احكامه **قوله** ليعرف بالتأمل قيل المراد بتقدير المثل تقديره بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فان لكل من المعطوفين في جاء زيد وعمرو مجيئا على حدة بخلاف المثال الاول فان تحقق الدخول مرة واحدة كان للمعطوفين فيصح كلام المصنف وانت خبير بانه بعيد من العبارة **قوله** ولا يخفى عليك ان تقدير المثل الخ اعلم انهم جعلوا الفعل موضوعا للحدث مع النسبة التامة الى كل فاعل على طريق الوضع للموضوع له الخاص فعلى هذا لا يجوز ان عطف عمرو على زيد بدون تقدير المثل حيث انه يلزم ان يراد بلفظ في استعمال واحد معنيان تأمل قال المصنف رحمه الله وبعضهم اوجبوا الشركة الخ وتمسكهم ان الواو للعطف في اللغة وموجب الاشتراك ومطلقه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كان كلامين تامين وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستقل بنفسه وبحكمه فلا يصار الى اثبات الشركة الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر وجب عطفها على الكاملة الشركة

فی الخبر ضرورۃ الافادۃ کذا فی الکشف الکبیر قال المص وہذا فاسد عندنا لان الشرکۃ الخ اقول لا حاجۃ الی ہذا التطویل فی ابطال کلام الخصم فانہ یکفی ان یقال العطف لا یقتضی الا المشارکۃ فی الاعراب وفی الحکم السابق علی المعطوف علیہ او فی قید من قیودہ لا فی جمیع الاحکام حتی یلزم وحدۃ المخاطب او غیرہا من الاحکام قال المص لان ہذہ الجملۃ فی قوتہ الخ انت خبیر بان نظم الکلام لیس علی ما ینبغی کما یفہم من تقریر التوضیح قولہ وقد یقال انہ لو لم یکن الخ ینبغی ان یعلم ان ذلک التقریر ہو المناسب لکلام المص فی فصل الاہلیۃ وہو المختار ایضا علی ما فہم من النہایۃ شرح الہدایۃ قولہ لما فیہا من معنی المؤنۃ اعلم ان المؤنۃ عبارۃ عما ہو سبب لبقاء الشیٔ اوالامر الذی وجوبہ بسبب الغیر کالنفقۃ والعشر والخراج سببا بقاء الارض فی ایدی المالکین لان مصرف العشر الفقراء ومصرف الخراج المقاتلون وفا لمقاتلون یدفعون الکفار والفقراء یدعون لنصرۃ الاسلام وہذا فی الاموال التی تقبل بلا کما بخلاف النصاب ثم الفرق بینہما ان العشر مؤنۃ فیہا معنی العبادۃ لانہ مصروف الی الفقراء کالزکوۃ ولہذا لا یبتدأ علی الکافر لانہ لیس من اہل العبادۃ والخراج مؤنۃ فیہا معنی العقوبۃ لان سببہ الاشتغال بالزراعۃ مع الاعراض عن الاسلام ولہذا لا یبتدأ علی المسلم لان الاسلام سبب العزۃ لکنہ لا یسقط بعد الوجوب اذا اسلم واما صدقۃ الفطر فعبارۃ فیہا معنی المؤنۃ ولہذا لا یتادی الا بالنیۃ کما فی العبادات ویشترط لہا النصاب ویسمی صدقۃ الفطر ویجب علی المسلم بسبب الغیر کالنفقۃ قولہ وہذا لا یوجب فی الصبی ولا یحصل ذلک الا بتلاء باداء ولیہ لان ثبوت الولایۃ علیہ بطریق الجبر لا بطریق الاختیار فلا یصلح طاعۃ لان المقصود من الزکوۃ التی من العبادات المالیۃ الاداء الا نفس المال لا ان المال وسیلۃ الیہ فاذا لم یکن الاداء والا نابۃ باختیارہ لم یحصل المقصود واما ما کان مؤنۃ فی الاصل کالعشر والخراج لزم الصبی لان المال فیہ مقصود لا الاداء فیکون اداء الولی فی ذلک کادائہ وسیاتی تفصیل تلک المسائل ان شاء اللہ العزیز قال المص وثمرہ ہذا یاتی فی آخر فصل الاستثناء اعلم انہ ذکر ثم انہ اذا تعقب الاستثناء والجملۃ المعطوفۃ کآیۃ القذف ینصرف الی الکل عند الشافعی وعندنا الی الاقرب لقربہ واتصالہ بہ وہذا ہو المسطور فی کتب الشافعیۃ ایضا فالثمرۃ لا تختلف بجعل قولہ اولئک معطوفا علی ما قبلہ ومنقطعا لکن اذا جعل منقطعا فرجوع الاستثناء الیہ اظہر کما ذہب الیہ الحنفیۃ ورجوعہ الی قولہ ولا تقبلوا لہم شہادۃ کمذہب الشافعیۃ بعید والیہ ایضا اشار المص فیما سیاتی قولہ اما والا فلان عطف الخبر الخ والجواب انہ لو سلم انہ یجوز عطف احدہما علی الآخر فالکلام فی الاولویۃ سیما فیما لم یکن بعد القول سیما فیما لیس لہ محل من الاعراب کما فی ہذا المقام تامل قولہ واما ثانیا فلان افراد الکاف الخ لقائل ان یقول لم یجعل المص افراد الکاف دلیلا علی مدعاہ ویمکن ان یجاب عنہ بان النظر ان جملۃ واولئک الآیۃ ملقاۃ الی الآئمۃ ولانہا فی الالقاء الیہم انہ لیس فیہا صریح الامر والنہی او لیس ذلک شرطا فی الالقاء ای لا ینبغی ان یلتفتوا الیہم لکونہم فاسقین لکن انہ ذکر قدس سرہ فی بحث الالتفات من شرح التلخیص ان الکاف فی ذلک لمن یتلقی منہ الکلام لا الجماعۃ المخاطبین ولہذا افرد وقد استدل بذلک علی رد من قال انہ التفات من الغیبۃ الی الخطاب فی قول الشاعر ؎ وبات وباتت لہ لیلۃ کلیلۃ ذی العائر الارمد وذلک من بناء جاء فی خبریۃ عن الاسود نظرا الی ان ذلک خطاب لمن ہو فاعل بقولہ بات وہو نفس الشاعر تامل قولہ علی ان التحقیق الخ وفیہ بحث لان المص لم یحکم بان الواو فی قولہ واولئک للعطف فیجوز ان یکون للاستیناف جوابا عن سوال مقدر ناش عن الکلام السابق وہو ان القذف ربما یکون حسبۃ للہ تعالی من القاذف فانہ یحتمل ان یکون صادقا فلم صار سببا لرد الشہادۃ الی ذلک اشار صاحب الکشف وفی الجواب بمثل ہذا السوال الناشی عن الکلام السابق قد یقع الواو وصرح بذلک قدس سرہ فی آخر بحث الالتفات من شرح التلخیص ویمکن ان یقال ظاہر کلام المص دال علی انہ جعل الواو للعطف وایضا الواو فی مثل ہذہ الجملۃ الاستینافیۃ غیر متعارف مع انہ لا علاقۃ بالقلب ان لا تقع لان الجواب لا یعطف علی السوال واما جعلہ الواو حالیۃ فبعید جدا بحسب المعنی قولہ علی ما ہو المختار بحسب العربیۃ فی امثال ذلک المواضع ولہذا فضل سیبویہ قراءۃ النصب فی قولہ تعالی والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما لکن المختار بحسب الروایۃ عن القراء ہو الرفع قولہ کما ہو رای الاکثر وان کان المختار عندہ قدس سرہ جواز ذلک بلا تاویل تامل قال المص الفاء للتعقیب علی حسب ما یعد فی العادۃ تعقیبا لا علی سبیل المضائقۃ فرب شیئین یعد الثانی عقیب الاول فی العادۃ وان کان بینہما زمان کثیرۃ قال للمص رحمہ اللہ فلہذا ید خل فی الجزاء فیہ اشکال لان المراد بالتعقیب بحسب الزمان علی ما فہم من کثیر من کتب الاصول والعربیۃ ولا یلزم فی الجزاء ان یکون عقیب الشرط زمانا بل لو سلم ان المراد بالتعقیب یتناول التعقیب بحسب المرتبۃ لا یلزم ذلک فی الجزاء اذ الجزاء قد یکون علۃ للشرط وقد یکون کلاہما معلولین لعلۃ

واحدة اللهم الا ان يقال الاصل في الجزاء التعقيب على ما فهم من الكشف حيث قال من حق الجزاء ان يتعقب وجود الشرط بلا فصل فظني ان جملة الشرط والجزاء
الافادة ان الاول لا ينفك عن الثاني سواء كانا حادثين في زمان معا او تقدم احدهما الاخر وقد يكون الاول علة او الاخر علة او قد يكونا معلولين لعلة فالتعقيب غير مقصود
على وجه اللزوم وكان ذلك المعنى هو المراد لصاحب الكتاب حيث قال ولافادة الفاء الترتيب من غير مهلة استعملوها للسببية ورابطة للجزاء بالشرط لم يكن مرتبطا بذاته يعني
قد جعلوها لمجرد الارتباط اللازم للتعقيب بلا مهلة تامل قال العصام وقد يدخل في المعلول ينبغي ان يكون الفاء في المعلول بالنسبة الى العلة التامة مجازا لان التعقيب
محمول على الزمان كما سبق ولا يتصور ذلك في المعلول بالنظر الى العلة التامة بل التعقيب بالرتبة قوله اي بالحقيقة جواب شرط محذوف صرح بذلك المحقق الرضي
وذكر صاحب الكشف الكشاف الكلام اذا اشتمل على ترتيب احدهما على الاخر ترتب العلية كان في معنى الشرط والجزاء ولا شك ان معنى الشرط المفهوم من
مثل هذا الكلام فلذا ادخل في تاويل الشرط والجزاء قوله تسامح في ذلك نظر آه يعني لم يتحقق من الفاعل ابتداء او بالذات وبالمباشرة الا فعل واحد والا ففي
الواقع امران لانه لو لم يكن كذلك لم يتصور العلية وبيان ذلك انه صدر من الفاعل الساقي بالمباشرة وبالذات وضع الماء على الكف او الصب في الاناء فاتصف
بصفة الاستواء واذا ترتب على ذلك التصف صفة الري اي النعت بصفة الارواء والصفة الاولى علة للاخرى ويقال بحسب حقيقة اللغة لهذا الفاعل انه مرو
باعتبار انه سبب للارواء ونظير ذلك ما ذكر الشيخ الاشعري في حصول النتيجة عقيب النظر قال صاحب المواقف حصول النتيجة عنده بالعادة اذ لا علاقة بين الحوادث
الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وقد قاله قدس سره في شرح العقائد وكان المراد يكون
الايمان اختياريا انه يحصل بمباشرة الاسباب والنظر اختيارا والعلم نظر فانه اذا وجد من الفاعل فعل الاستقاء ترتب عليه الارواء بلا شبهة فزعم انهما بالذات
واحد تامل قال العصام رحمه الله لن يجزي ولد والده اعلم انه ذهب الظاهرية الى ان الاب لا يعتق على ولده اذا تملكه والا لم يصح ترتب الاعتاق على الشرى و
قال الجمهور انه يعتق بمجرد الشرى والتمليك له من غير انشاء عتق فالفاء للسببية فعبارة الاشتراء يجعله بحسب الشرع انشاء العتق ايضا قوله فالاشتراء والاعتاق
متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ثم ذهب بعض المحدثين الى ان الحديث من باب التعليق بالمحال للمبالغة في عدم جزاء الولد بحقوق الولد وذلك لان اعتاق
الولد محال لان الابوة تقتضي المالكية لقوله عم انت ومالك لابيك والاعتاق لا يتصور بدون التملك والاولى ان يقال ان الابوة تقتضي المالكية بقدر
الحاجة وتنافي استقرار المملوكية في الجملة بحيث تقتضي الى العتق في الحال من غير اختيار للولد كما لا يخفى قوله لمجرد التعقب والتاخير في الرتبة لم يجعل التاخر الذكر
بحسب الزمان فان ذلك جائز في جميع حروف العطف والمعنى الخاص بالفاء هو الدلالة على ان ذكر المفسر والمعلول بعد المفسر والعلة هو المناسب قوله
لفاء ثبات لمجرد التاخير فيه ان الاشتراء يقتضي ان لا يكون المبيع ملكا للمشتري حين الاشتراء والاعتاق يستلزم مملوكيته له فيجب تاخر الاعتاق عن الاشتراء بالزمان
والجواب ان المعتبر التاخير بحسب العرف وهذا المقدار من التاخر زمانا لا يعتد به في العرف فلا يكون الفاء ههنا الا للتاخر في المعاقبة والرتبة قوله تكلف المصنف
لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء اقول لا يخفى انه لا يستفاد من العبارة في الامثال التي فيها فاء التعليل الا علية ما بعدها فالحق ان يقال الفاء مستعملة في
العلية الحقيقية على ان يكون مشتركا فيها كما في التعقيب ومجازا لوجه ما قوله كالاخبار باتيان الغوث الاولى ترك لفظ الاخبار ليتوجه عليه ما اورده بقوله
وانت خبير آه قوله ليس الابشار علة المناسب لسائر الامثلة ان يقال الامر بالابشار ويمكن ان يقال الابشار يجيء متعديا ولازما قوله البشر في المثال من
اللازم والمراد بالابشار في عبارة الشرح ههنا المتعدي اي جعل شخص ذا بشارة ولا شك ان من امر شخصا آخر بابشار وجعله في الحال ذا بشارة فالابشار
المتعدي في قوة الامر بالبشارة هذا غاية التكلف في توجيه الكلام قوله وانت خبير بان آه حاصله ان ما بعد الفاء علة للسابق لا متعقب فلا يظهر توجيه
الفاء بان يجعل السابق علة غائية للاخبار بما بعدها لا لنفسه قوله وانما هو علة غائية الخ اقول ليس الامر بالتزود مثلا علة غائية للاخبار بل نفس التزود
علة غائية له كما لا يخفى فلا وجه لاعتبار الامر في تلك الامثلة والتفصيل في المقام ان الظاهر ان يعتبر السابق على الفاء علة غائية لما يجيء بعدها وذلك
الاعتبار لا يصح الا في المثال الاول فان الابشار يجوز ان يكون علة غائية للاتيان بخلاف سائر الامثلة فان قوله انت آمن مثلا ليس علة للنزول
بل الاخبار بذلك علة له واذا اعتبر الاخبار وجعل السابق علة له فلا وجه لان يعتبر فيه الامر فان الامر بالافعال السابقة على الفاء ليس علة للاخبار بما

بعد ہا کما لا یخفی فکلام المتن و الشرح ایضا فی ہذا المقام لا یخلو عن قصور فی تحقیق المرام قوله وایضا العلة الخ ہذا صحیح فی العلة الفاعلية واما الفعل فان العلة الغائية علة لذاته لا لعلیته فالواقع بعد الفاء ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلیة فالواقع بعد الفاء ہو الفعل کالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التی ہی المخبر ہکذا ذکر السید الشریف قوله والاقرب ما ذکره آه فیه ان فاء التعلیل لا یختص بما له دوام کما یقال لا تقل فان الشمس طلعت فان الظاہر ان المراد حدوث الطلاع لا ظہوره بحیث یظن له الدوام وایضا لیس للاتیان ما له دوام بل الغوث لیس بدائم ولیس الفاء داخلة علیه وایضا لا یناسب ان یعتبر فی العلل البقاء فی الاحکام الحدوث لا الاستمرار فان العلل لا تتراخی مع بقاء الاحکام تامل قال المصـ وہو راجع الی التکلم عنده اقول رجوع التراخی الی التکلم علی ما ذہب الیه الامام رحمه الله لا یعرف من استعمالات العرف ومن کتب اللغة وایضا استدل الحنفية علی الشافعية المجوزین لتقدیم الکفارة علی الحنث بقوله علیه الصلوة والسلام من حلف علی یمین ورای غیرہا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر یمینه وذلک لان ثم للترتیب والتراخی فیکون التکفیر بعد الاتیان والحنث ولا شک انه اذا جعل ثم للتراخی تکلما والانقطاع عما قبله لا یلزم الا التاخر عن الحلف والتعلیق کما فی مسئلة تعلیق الطلاق المذکورة ہنا وینبغی ان یعلم ان التراخی فی الحکم ایضا معتبر عند الامام علی ما فی الکشف الکبیر وغیره لکن الحکم عنده فی مسئلة الطلاق التعلیق وعند ابی یوسف ومحمد رحمہما الله الجزائیة والترتیب علی الشرط فاختلف الحکم بحسب الذات فی المذہبین تامل قوله ثم الاتصال صورة کاف ای الاتصال بحسب اللفظ کاف فی صحة العطف ولا حاجة فیه الی الاتصال اللفظی کاف فی صحة العطف ولا حاجة فیه الی الاتصال المعنوی ای عدم الاستیناف وعدم الانقطاع عن السابق وبحذرشه اعتبار معنی الجمع فاذا الاولی ان یقال المشارکة فیما یتم به الاول لیصیر کلاما مفیدا بخلاف التعلیق فانه لا حاجة الی اعتباره قال المصـ المراد بالتدارک تدارک الکذب والانشاء فیه بحث لان الثابت ان بل فی الانشاءات بحسب العرف اللغوی لیس لتدارک الکذب بل تدارک ان الانشاء السابق من الطلب وغیره لیس بمقصود بل المطالقتل قوله وبالجملة وقوعها فی کلام الله تعالی ای لیس بل فی کلامه تعالی الرجوع کما ہو رای المحققین او للابطال کما ہو رای البعض بل للاخذ فی کلام آخر الا اذا وقع فیه علی سبیل الحکایة قوله یراد به نفی انفراده ہذا اذا کان ما بعد بل اکثر مما قبلہا الا اقل کما لا یخفی قوله بخلاف اذا اختلف جنس المال الخ لا یمکن ح ان یجعل کانه اعاد بعد الاول وزاد علیه لان ما اقر به اولا غیر داخل فی کلام الثانی لا یقال لم لا یجعل بل للابطال الاول کما یقال اسہا بل بل شاة لانا نقول التعلیق باقراره حق الغیر ولا یملک ابطاله واما ابطال الانفراد فی مثل له علی الف بل الفان ففیه زیادة علی اقراره الاول فی حق الغیر فذلک الابطال مسموع فیه قوله من غیر تقدیر عاملة الخ الاجماع علی ذلک محل بحث لان بعض النحاة ذہبوا الی ان عامل فی المعطوف مقدر من جنس العامل فی المعطوف علیه نعم علی ہذا المذہب اشکال انه یلزم ان یکون من عطف الجملة لا من عطف المفرد اللہم الا ان یقال التقدیر اعتبار للاعراب لا حاجة الیه بحسب المعنی کما ذکر وان تقدیر العامل فی الظرف اعتبار نحوی لا حاجة الیه فی المعنی لکن یخدش ہذا التوجیه ان صاحب ہذا المذہب استدل علیه بان العرض الواحد لا یقوم بمحلین ففی مثل قولنا قام زید وعمرو یحتاج الی التقدیر البتة قوله فیجب ان یکون ما قبلہا آه وذلک لانه اذا لم یحتمل النفی المفرد من حیث انه مفرد وبلا انضمام شیء فاذا اقصد المغایرة یجب ان یکون ما قبل لکن منفیا لیرتفع النفی فیکون یجیئ الفعل للنفی بالانسحاب الی بعدہا قوله او دہبا الی بعد القضاء انما قید بذلک لانہا غیر مقدورة التسلیم وان کانت ملکا للمکتوب فی نفس الامر باعتبار صدق الشہود ولا یصح ہبته ما لیس مقدور التسلیم ولا بیعه کما فی بیع العبد الآبق من غیر المتصرف له قوله الا ان لزید لکن بشرط الغیبة عن مجلس القاضی حتی یمکن للقاضی تصدیق المقر له قوله فالحاصل ان المقارنة الخ ہذا حاصل لقوله لما وصل الاستدراک بالنفی الخ قوله فکانه اقر وسکت فیه انه ینبغی ان لا یلزم علیه القیمة للمقضی علیه تامل قوله ولازم الشیء متاخر عنه دعا معه فان قیل الظاہر ان المعیة بالزمان ولا شک ان تاخر اللازم عن الملزوم بالذات فالحسب تاخر اللازم عما یکون مع الملزوم بالزمان قلنا المراد باللازم ہنا ما یقصد بالتبع والنفی اعتبر النفی والاثبات بمنزلة جملة واحدة فاعتبار موجبہا معا بالذات قال المصـ لما قال لا اجیز النکاح لفسخ النکاح الاول وذلک لانه قد صرح فی تلک المسئلة برد النکاح لقوله لا اجیز النکاح فلا یمکنه صرفه الی الجہة وفی مسئلة الاقرار لیس لم یصرح برد اصل الاقرار وہو الالف بل قال لا دانه یصلح رد الجہة ورد الاصل الاقرار اقول فیه بحث لانه یجوز ان یجعل اللام فی النکاح للعہد ای للنکاح المقید بالمائة فیحمل النفی علی نفی القید لا علی اصل النکاح مطلقا قوله لا فی اصل النکاح فلا یبطله الخ

لا يقال العقود تتغير وتتبدل بالابدال لانا نقول ذلك غير مسلم في النكاح فانه قد يقع صحيحا مع نفي المهر اصلا مع ثبوت مهر المثل قوله ولاحد الشيئين لا يقال قد
يكون لاحد الاشياء لانا نقول هي في الحقيقة للترديد بين المعطوف والمعطوف عليه ولا شك ان المعطوف عليه اما سابق الكلام او ما يليه المعطوف فليس الا مع
الاشياء بل لاحد الشيئين في الحقيقة مع ان ذلك افضل الصور قوله والتحقيق انه لا نزاع الخ وفيه ان المتبادر علامة الحقيقة الكم الا ان يقال ذلك فيما اذا لم يعلم
ما وضع له اللفظ قوله على تقدير تمامه لا يخفى ان عدم التمامية غير ظاهر تامل قوله يوضع للتشكيك لا يقال يمكن ان يكون الكلام يفيد التشكيك للسامع فيجوز وضعه
لذلك لانا نقول لا يمكن ان يقصد بالكلام ويستفاد منه العلم للمخاطب بالتشكيك او فهم شكه نفسه ثم يحصل منه شكه والفرق ظاهر والوضع ما يقتضي اثباته
دون الاول فافهم قوله والتشكيك اى الانشاء لا يحتمل ايقاع الشك في مضمونه فانه مختص بالوقوع واللاوقوع او الاباحة او التسوية والفرق بينهما ان
المخاطب في الاباحة توهم انه ليس يجوز له الاتيان بالفعل وفي التسوية توهم ان احد الطرفين انفع له وارجح قوله لكن الفرق هنا هو اى الفرق بين التخيير
والاباحة في الوجه المشهور على الاطلاق لكن الفرق بينهما في الامر على التفصيل بهذا الوجه وينبغي ان يعلم انه يبني على قرينتين تحقيق الفرق المشهور في صورة الامر
ايضا بانه يمتنع الجمع يجب في التخيير ويمتنع الخلو يجب الامر في الاباحة تامل قوله فلو كان خبرا لكان كذبا الخ يعني حين لم تتحقق الحرية بغيره وهذا اللفظ كما هو الظاهر
من الحال بل المفروض انه لا يتحقق للحرية بغيره ولو جعل خبر الحقيقة لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية كانه ثابتة اقتضاء تصحيحا لصورة الكلام وهى الخبر فان الانشاء الشرعي
لا يكون لفظه معزولا بالكلية عن معنى الاخبار الاصلي والاظهر ان يقال على ما في التحقيق والكشف انه اذا لم يكن الحرية ثابتة جعل الكلام انشاء احترازا عن الغاء الكلام والكذب
او جعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء قال المص رحمه الله ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر آه في كشف المنار جعل البيان انشاء على وجه حتى شرط
قيام المحل حالة البيان واظهارا من وجه حتى يجبر على البيان ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا الا ان المرء لا يجبر على انشاء العتق فعلى هذا المراد من البيان
من حيث انه اخبار يجبر عليه فانه لا جبر على انشاء شئ بل على اظهار ما في نفس الامر اذا تعلق به امر دنيوى او ديني فقوله على البيان من وضع الظاهر موضع المضمر
قوله كما اذا اقر بالمجهول الخ نظير باعتبار ان بيان الاقرار بالمجهول خبر قطعا فيجبر عليه قال المص او جب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق هذا التقرير
موافق لتقرير الكشاف ولا يخفى ان الظاهر منه ان التخيير واقع في النفي اينه لكن صاحب الكشف نقل عن شرح التاويلات انه اثبت لانه على ان اخذ المال
لا مجاز قوله بالنفي وحده فعلى هذا كلمة او بمعنى الواو في قوله تعالى او ينفوا النفي محمول على القتل ومعناه وينفوا من الارض بالقتل ا صلب انت خبير
بانه بعيد جدا قوله فلا يجوز العمل الخ لانه اذا كان التخيير بعيدا عن الصواب فلا يجوز العمل به عند الطبع السليم مع ملاحظة البلاغة قوله قطع الطريق
على المستامن لا يوجب الخ وكان السائل جعل القوم المرتدين للاسلام في حكم المستامنين لشمول الامان او ادعى انهم احق من المستامن بهذا الحكم قوله
فهو بمنزلة الذى في ارادة اللحاق بدار الاسلام ومخالطتهم ولو قال فهو بمنزلة المسلم لكان احسن قوله والقطع ثم الصلب لا يخفى ان الجمع بين القطع
والصلب الذى اغلظ الحد لم لا يجوز وكذا الاقتصار على القتل الذى اخف من السلب في الجناية التى اغلظ تامله ثم اعلم انه من اخاف واخذ المال ينبغي
ان يحبس ويقطع رجله ويده لانه اجتمع فيه سبب النفي والقطع ويمكن ان يقال الخوف لازم للجمع فسقط الاعتبار عند جناية اخرى مع ان الحبس
ليس بحد بل تعزير مفوض الى راى الامام قوله وفيه بحث لان ايجاب العتق الخ ويمكن ان يقال المراد ان حقيقة الكلام يقتضي صلاح احد الشيئين
وتعيين كل منهما على التعيين وههنا ليس كذلك والحاصل ان العتق لم يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل المتعلق به العتق هو الذات المبهمة
وهو الفرد المنتشر ومن الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها مبهمة دائرة بين العبيد دائمة لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار
لغوا وهذا معنى كلام المص لاحدهما الذى اعم من كل كذا نقل عن السيد الشريف رحمه الله قوله والمعين من محتملات الكلام الخ فيه ان الكلام في انه يقع
العتق بسبب التخاصم في المعين والجبر على التعيين لكن الا امين قالا بانه لا يشتمل في تعيين تامل قوله بخلاف ما اذا قال هذا يتعلق بسابق الكلام اى
ليس الخلاف المذكور جاريا فيما اذا قال هذا حر او هذا في عبده وعبد غيره قوله فانه يحث بالاول الخ لان كلمة او بمعنى احد المذكورين على الابهام وهى
تتناول نكرة والنكرة تعم بالنفي فيتناول كل واحد فصار بمنزلة لا اكلم هذا ولا ذا فعطف الثالث بالواو فصار كانه قال بمنزلة لا اكلم لا هذا ولا هذين واعلم

ان عموم او فی النفی انما یکون اذا دخله النفی علی او لیکون النکرة فی سیاق النفی الا اذا دخلت او علی النفی وکان النفی فی سیاق الابهام فان مثله
انما هو لاحد النفیین وهو لا یوجب عموم النفی حتی لو جعله او کفوا فی قوله ولا تطع منهم آثما او کفورا فی تقدیرا ولا تطع کفورا لم یفد العموم ولم یدل الاعلی وجواب
احد النفیین **قوله** وقول الشاعر نحن بما عندنا الخ البیت یحتمل عطف المفرد وعطف الجملة ایضا وعلی کل تقدیر المقصود تنویر ان المقدر قد یغایر الملفوظ **قوله** لقائل
ان یقول علی الوجه الاول لانم الخ واجیب بان المعطوف بأو فی هذا الوجه هو المجموع الثانی والثالث بعد عطف الثالث علی الثانی بالواو ولهذا لم
یحکم علی شیء منهما بما حکم علی الاول بل علی المجموع من حیث المجموع وهذا ما صرح به صاحب الکشاف فی بیان الواو ان فی قوله تعالی هو الاول والآخر والظاهر
والباطن حیث قال اما الواو الوسطی فمعناه الدلالة علی انه الجامع بین الصفتین الاولیین ومجموع الصفتین الاخیرین فانه جعل المتعدد فی حکم الواحد بواسطة
الواو فیجب ان یلاحظ فیما نحن فیه جهة الوحدة المعنویة دون التعدد الصوری ویعبر هذا وهذا فی معنی هذان ولا شک ان هذان یقتضی خبرا مطابقا فی التثنیة
وهو حران لا آخر وحر کما ذهب الیه الشارح اقول هذا مسلم علی تقدیر ان یکون الکلام من قبیل عطف المفرد واما اذا کان من عطف الجملة فلا فانه اذا عطفت
الجملة الثالثة بالواو علی الجملة الثانیة اولا ثم عطف المجموع بأو علی الاول ثم المرام من الکلام کما لا یخفی علی ذوی الافهام ولا شک ان الشرح الخ یکفیه
احتمال واحد لا یقال اعتبار المقدر علی طبق الملفوظ دلیل علی حمل الکلام من عطف المفرد لانا نقول قد سبق انه قد یعتبر فی الجملة الناقصة المعطوفة مثل ما اعتبر
فی الجملة الکاملة المعطوف علیه **قوله** اذ التقریر فیما هو المختار الخ فیه بحث لان سوق الکلام فی الوجه المختار علی ان یقدر احدهما حرا اذ العطف بکلمة او الذی
هذا اشار قدس سره بقوله ولو سلم لمقاوض بالقرب لکنه یمکن المناقشة فی المعارضة بالقرب اذ المقدر فی الغیر المختار احدهما وکانه قدس سره نظر الی ان
المقدر ای احدهما ماخوذ من القریب والبعید بخلاف المقدر فی الغیر المختار **قوله** وعلی الوجه الثانی لانم الخ لا یخفی ان هذا المنع مکابرة ولانک اذا قلت جاءنی
زید فقد اثبت المجیء لزید ثم قولک وعمرو لیس الا اثبات مجیء لعمرو مثل مجیء زید علی حاله فلا تغییر واما قوله فانه اذا الخ فام خارج عن معنی الواو ولا اعتبار لمثل هذه
التغییرات والالزام ان یکون منطلق مغیر الذی زید لانک اذا قلت زید فلک ان تقول والله ما تلفظت الا بزید وانما ضممت الیه منطلق لیس لک ذلک وکذا کل
ثان لاوله هکذا نقل من سید الشریف اقول قد سبق فی بحث الواو انه اذا قال شخص اعتق ابی فی مرض الموت هذا وهذا وهذا ولا وارث له غیره ولا مال له سوی
ذلک فان اقر متصلا اعتق من کل ثلثه بمنزلة الاقرار بعتقهم معا لان الکلام یتوقف علی آخره اذا کان آخره مغیر المنزلة الشرط والاستثناء وههنا کذلک لان قوله
اعتق الی هذا یوجب عتق کله ثم قوله وهذا یوجب ان یکون الثلث منقسما بینهما ولا یعتق من الاول الا بعضه فیکون مغیر الاول الکلام ثم ان عدم اعتبار
التغییر الذی ادعاه السید باعتبار اللفظ مسلم لکنه غیر مضر لان المدعی التغییر بحسب الاحکام المعنویة فافهم **قوله** وهمزته اصلیة هذا کلام ابی علی لکن صاحب الکشاف
ذکر فی سورة الاحزاب احد فی الاصل بمعنی وحد وهو الواحد ثم وضع فی النفی العام مستویا فیه المذکر والمؤنث والواحد وما وراءه وقال المحقق الرضی
الاولی ان یقال همزته بدل من الواو فی کل موضع ومعنی ما جاءنی احد وما جاءنی واحد فکیف ما فوقه **قوله** وهو فی معنی العموم لا یخفی انه لا یلزم فیه استغراقه
لا یصلح الایدی الی قوله تعالی لا نفرق بین احد من رسله **قوله** ولا یستعمل فی الایجاب اصلا ذکر فی شرح التلخیص اذ لا یستعمل فی الایجاب الا مع لفظة کل **قوله**
وهو مضاف فلا یکون نکرة لا یخفی ان معنی او فی کل ترکیب احد مضاف الی المعطوفین سواء کانا نکرتین او لا لاحد المضاف الی الضمیر المعرفة لکنهم عبروا عن معناه
مطلقا باحدهما تامل **قوله** وفی احد من الابهام ما لیس فی واحد الخ کانه ادعی ان احد انجب الاستعمال فی غایة الابهام حیث لم یتعرف بالاضافة الی المعرفة
بخلاف واحد فانه لیس کذلک سواء اضیف الی المعرفة مع الابهام او لم یضف اصلا **قوله** الا انه لا یصح فی الایجاب یؤیده ما فی الصحاح من انه تقول احد
فی الدار ولا تقول فیها احد لکنه یشکل بقوله تعالی قل هو الله احد وقد صرح المحقق الرضی باستعماله قلیلا فی الایجاب وقد قال صاحب الصحاح ایضا
ان احد نکرة بدل من الله وبالجملة انما یستقیم ما ذکره الشارح قدس سره فی احد بالمعنی الثانی واما بالمعنی الاول منکر فممنوع وکانه قدس سره اراد بعدم
الصحة الاستعمال علی القلة **قوله** کما ذکر جار الله الخ یرد علی توجیهه لا آیة ان الخیر نکرة فی سیاق النفی فیعم فیلزم ان یکون نفع الایمان المجرد خیر ولو اجد
او لیس کذلک عند المعتزلة فان جمیع الاعمال الصالحة داخلة فی الایمان عندهم ثم انه لا یخفی ان استدلال المعتزلة لا یخ عن قوة فاجاب اهل السنة تارة بان

المراد بالخير الاخلاص او بالايمان ظاهره من القول والعمل وفيه بعد وتارة بان الآية من اللف التقديري اي لاينفع نفسا ايمانها ولاكسبها في الايمان خيرا فيوافق
الاحاديث والآيات الشاهدة بان مجرد الايمان نافع ويلائم مقدم الآية حيث وردت تحيير الذين اتقلوا او عدوا من الرسل في الهداية عند انزال الكتاب
حيث كذبوا به وصدفوا عنه وفيه انه ذكر في خلاصة الفتاوى وغيره من كتب الفقه ان توبة الباس مقبولة وان لم يكن ايمان الباس مقبولا لكن ذكر في
جامع المفردات خلاف ذلك والاظهر ان يجاب عن الاستدلال بان المراد بالنفع كماله اعني الوصول الى رفع الدرجات والخلاص عن الدركات بالكلية
قوله وتعيين كل منها باعتبار الخيار قاطع الخ فيه ان ذلك ليس بلازم لحقيقته ومن حيث هي فانه لا يجري في صورة الاباحة كما سبق وغاية التوجيه ان يقال
المراد ان تعيين كل منها بالانفراد والاختيار قاطع لانفراد الآخر بالاختيار وهذا جار في الاباحة ايضا فانه اذا عين احدهما باختيار انفراده لم يبق الآخر حال
الانفراد فلا ينافي في ذلك انه اذا اتى بها في صورة الاباحة كان الاتيان بكلها اتيانا بالمأمور به تامل قوله ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم
شئ فيه بحث لان الامر ليس بيد النبي صلى الله عليه وسلم ومن عنده وبعد التوبة والتعذيب ايضا فلا معنى لانتهاء عدم الامر الا ان يحمل على آخر الآية من قوله تعالى ولله ما في
السموات وما في الارض وكأنه اشار الى دفع ذلك صاحب الكشاف حيث قال على معنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم
او يعذبهم فتشتفي منهم ولكن يبقى مع ذلك خفاء في الاشعار لان كان للنبي عليه الصلوة والسلام قبل التوبة والتعذيب من الامر شئ كالغيظ الذي يظهر الفرح
والتشفي تامل قوله ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف واعلم انه رح قدس سره في شرح الكشاف هذا التوجيه وقال عموم او في سياق النفي
مانعه نوع خفاء حتى ذهبوا الى نحو التطلع الى تاويلات وقد امكن هنا وجه شائع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه قيل ان مساق قوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم انه بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق المس الا ان يعهد الى ان يوجد
تسمية المهر اي فاذا كان ذلك تعين وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر لها ما لم يوجد شئ من الامرين فان المناسب ح
ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا او ذاك فكذا الى هنا كلامه ولا يخفى ما بين الكلامين من ادنى مخالفة والحق احق ان يتبع قال الامر حتى للغاية حتى
مطلع الفجر ناسب هنا ذكرها لما سبق من ان او مستعار بمعنى حتى ولانها تكون جارة وعاطفة فذكر في آخر مباحث حروف العاطفة وقبل الجارة وقدم
اعتبار الجر والغاية لانها الاصل قوله فالاكثر على ان ما بعدها الى آخره اي اكثر القوم او اكثر استعمال حتى على ما فهم من الرضي رحمه الله تعالى
ويؤيده ان صاحب الكشف ذكر ان اكثر النحاة على عكس ما ذكره الشارح قدس سره من ان ما بعد حتى ليس بداخل في حكم ما قبلها لكن المحقق الرضي صرح بان دخول
ما بعدها في الحكم السابق اكثر واغلب قوله يجب ان يكون المعطوف جزء الخ ينبغي ان يعلم ان المحقق الرضي صرح بانه يجب ان يكون ما بعد حتى العاطفة جزءا لما
قبله وهو ظاهر او كجزئه بالاختلاط نحو ضربت السادات حتى عبيدهم او جزءا لما دل عليه الكلام نحو الغي الصحيفة حتى نعله لان معنى الكلام الغي جميع امتعته تامل
قوله الاصل هي الجارة آه اي حقيقة حتى الجارة والعاطفة متفرعة عليها ثم ان اول الاستدلال اي قوله لان العاطفة آه يفيد المناسبة بينهما وآخره يفيد
ان اعتبار الغاية في العاطفة ليس بسبب الاصالة للفرع عن الجارة فان كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه انما يثبت بحتى العاطفة لكونها مفيدة للغاية التي
حقيقة الجارة اتفاقا الا يرى ان العاطفة من حيث انها عاطفة لا تقتضي ذلك فان الاصل في العطف للمغايرة ويمتنع جاء زيد عمرو بالعطف كما انه يمتنع ذلك
في حتى الجارة قوله فلعله يفرح بالخ المرتب بمعنى الرجاء الى السعة والراحة ويمكن ان يكون الضمير في قوله بها راجعا الى البقية التي بمعنى المملول الماخوذ
من الكلام والباء للملابسة اي فلبس بالبقية وهذا ايضا عام في جميع الموارد مع انه اعلق بالقلب باعتبار الفهم عن التركيب لكن قوله ونعمت انسب بتوجيه الشرح
قوله وقد يكون للعطف المحض ولا يقال هذا لا ينافي ما سبق من قوله وفي الكل معنى الغاية لانا نقول ما سبق بالنظر الى اللغة وهذا بالنظر الى اصطلاح الفقهاء
كما يجيء او ان ما سبق الغالب قوله اي تستأذنوا اعلم ان هذا التفسير اما باعتبار انه ماخوذ من قولهم آنس الشئ اذا ابصره ظاهرا مكشوفا فالاستيناس
وهو الاستعلام والاستكشاف من باب الكناية لكن ماخوذا من الاستيناس الظاهر الذي خلاف الاستيحاش فان هذا النوع من الاستيناس
لا يكون بدون الاذن فهو مجاز موضعه قوله يطلع الانتهاء العدد اليه الخ اي بحيث لا يناسب جود المنيا منه كالصباح بالنسبة الى القرب بخلاف

التعدیۃ فان الانسب عندہ الاتیان قولہ وقد یقال ان الصدر الخ ہذا مسلم اذا ارید بالاتیان الوصول واما اذا ارید بہ الحرکۃ کما ہو الاظہر قولہ والمذکر
فی نسخ الزیادات الخ لو اعتبر تجویزا او ادا الجمع المستفاد من الواو بالقرائن ایضا لکان احسن قولہ وجوابہ ان المراد ثم تقذی الخ لا یخفے ان المتبادر من قولہم
ان لم اتک حتی اتقذی عند التغذی فی الاتیان الاول فحمل العبارۃ جزما علی خلاف المتبادر بعید جدا قولہ لفساد المعنے وبطلان الحکم اما الاول فلان التغذے
عند المخاطب مع عدم الاتیان غیر متصور واما الثانی فلان البر فے التغذے مع الاتیان لا مع عدمہ قال المصہ اخترعوہ ای الفقہاء استعارۃ اقول لا یخفے
انہ اذا لم یکن حتی فی لغۃ العرب ولا فی العرف مستعملہ فے العطف المحض لا وجہ لان یحمل الفقہاء ایاہا مستعارۃ لہ ولفرعوا علے ذلک احکاما شرعیۃ علی سبیل
الجزم بل الوجہ ان یقال فیما لا یصلح للغایۃ المجازاۃ یحمل علی معنے یناسب الحقیقۃ بوجہ من الوجوہ لکن بشرط القرائن الدلالۃ علے ارادۃ المتکلم للمجاز
فعلے ہذا لا ینبغے ان یخصص المجاز بمعنے الفاء او الواو وغیرہما بل ذلک مفوض الے قصد المتکلم بحسب القرائن قولہ المصہ الباء للالصاق والاستعارۃ
المشہور فے کتب الاصول الاکتفاء بالالصاق علی ما ذہب الیہ سیبویہ من رجوع جمیع المعانی للباء الیہ واما ذا اخراج الاستعانۃ منہا وارجاع الباقی
الیہا فتکلف مستغنے عنہ قال المصہ رحمہ اللہ یکون سلما لانہ اضاف العقد الیہ فیکون مبیعا والمبیع الدین لا یکون الا سلما قال المصہ لا یجرے
الاستبدال وذلک لان التصرف فی المبیع قبلہ القبض بالبیع وغیرہ لا یجوز بخلاف التصرف فی الثمن قبلہ فانہ جائز قولہ وہو تعلیق الشی المشہور فے
کتب اللغۃ ان التعلیق بالفارسیۃ در اویختن لکن المناسب فے تفسیر الالصاق ان یفسر التعلیق بجعل الشخص عالقا للآخر قولہ ای طلب المونۃ الخ
لا یخفے ان الطلب غیر مستفاد من الباء تامل قولہ انہا راجعۃ الی الالصاق فلہذا اقتصر سیبویہ علیہ وانت خبیر بان المتبادر من ذلک ان الالصاق
مستفاد فے جمیع مواضع الباء ولا یخفے انہ لا یظہر ذلک فی مقام الاستعانۃ مثلا فالاولی ان یقال المراد برجوع سائر المعانی الی الالصاق المستفاد من
الباء الالصاق وما یتعلق بہ بنوع استلزام آلا یرے ان المحقق الرضے قال الاستعانۃ مجاز الالصاق قولہ فان المقصود الاصلی آہ الخ حاصلہ ان
المقصود من المبیع مطلقا الانتفاع بالملوک وذلک الانتفاع حاصل فے صورۃ البیع بالمبیع بخلاف الثمن فانہ وان کان مقصودا للمباع بحسب الظاہر
لکنہ لما کان فی الغالب من النقود التی ہی وسائل المقاصد بالذات وسیلۃ الے الفعل المذکور وقبلہا نفسہ والاولے ان المبیع حقیقۃ تملیک البائع
المشترے للمبیع وقبول المشتری ایاہ بالثمن ولا شک ان الثمن وسیلۃ الے حصول ہذا العقد وان لوحظ جانب البائع ایضا فصح الکلام بلا تکلف
قولہ المقصود فی الالصاق ہو الملصق آہ وذلک لان المقصود فی ہذا المقام المعنے الملصق وانما ذکر الملصق بہ لتعیین المعنے ویعلم حالہ بالقیاس الی
الملصق بہ قولہ فے جنسہ لم یرد بذلک مجرد الصدق علی المستثنے بدل لا بد مع ذلک من مناسبۃ مخصوصۃ یقتضیہا المقام قولہ وطلقۃ یعنی فی کونہ
فاعلا او مفعولا او غیر ذلک قولہ لیس بمقام اذ لا دلالۃ فی الفعل علے الفرد بل علی مجرد الماہیۃ بخلاف المصدر فے قولنا الا اصل اکلا وفیہ نظر لان
المصدر ہہنا للتاکید بکذا ذکرہ قدس سرہ فے بحث المقتضے مع زیادۃ بسط فلیطلع ثمہ واعلم ان اطلق بل اکل یوجب الحنث بحمل ماکول سعلے ما ہو
قضیۃ العموم اتفاقا الا انہ عند ابی حنیفۃ رضے اللہ تعالیٰ عنہ عام عقلی لا دخل فیہ للارادۃ ولا یجرے تحبہا الیہ اشار قدس سرہ فی شرح الشرح
قولہ لا یفید العموم آہ فیہ انہ ذکر فے آخر ایمان الہدایۃ انہ لو قال لا افعل کذا ترکہ ابدا لانہ نفے الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفے
والجواب ان کلامہ ما دل علی العموم الضرورے وکلامنا مبنی علے العموم المدلول لغۃ الجائز فیہ التخصیص قال المصنف فیکون مجازا عن الغایۃ ینبغے
ان یعلم ان کثیرا ما یذکر قولنا لا یخرج الا ان اذن لزجر المخاطب فیقصد اعدم الخروج بدون الاذن وان حمل الاستثناء علی الغایۃ کما فے قولہ
نعم حتے یعطوا الجزیۃ فعدم الحنث علے سبیل الجزم غیر صحیح قال المصہ والمصدر قد یقع حینا اعلم انہ ذکر فے الباب الثامن من مغنی اللبیب انہ
لا یلیلے ان مع الفعل حکم المصدر نیابۃ عن ظرف الزمان خلافا لابن جنی والزمخشرے قولہ فانہ محتمل لا یعرف لہ استعمال فیہ ان صاحب الکشاف
ذکر فے تفسیر قولہ تعالیٰ الا ان یشاء اللہ لے ولا یقولن الا بان یشاء اللہ ای الا ملتبسا بمشیۃ اللہ قال المصہ فتناول کلہ المتبادر من العبارۃ ان التفریع
علے مجرد التعدیۃ بلا واسطۃ الباء والیہ یشیر کلام الشہ المتاخر للبدایۃ ومنع ذلک طہ مثل ضربت زیدا ولو خصصت بتعدیۃ الفعل لظاہر البدن ففیہ

اليه مسح قال المصنف لا يقتضي استيعاب الملصق به الا يرى ان قوله تعالى او لامستم النساء فيما اذا اريد به الملامسة مجرد اللمس لا يستلزم اللمس لجزء من النساء
الثاني الا ان يدعى في خصوص المسح قال المعرب التقدير والصفة تجرد حكم التقدير بحسب المعنى لا بحسب التركيب فان الباء للالصاق فلا حاجة الى تعيين مع تقدير
المعنى امر وبجوان المفهوم من التوضيح الاستدلال يتوقف على اعتبار الباء للاستعانة الداخلة على الآلة والمتبادر من هذا الكلام ان مبناه على مجرد جعل
الباء للالصاق ولا شك ان كلا منهما كاف اذ الملصق به يقع بمنزلة الآلة تامل قال المعرب حرف مخصوص بالآلة المخصوص اضافه بالنسبة الى المحل الى تمام
حماله اي حق الباء ان يدخل على غير المقصود دون المقصود لانها للالصاق او الاستعانة قوله المسح هو اللمس بباطن الكف كذا في اسعاف الصادر ولا شك
ان باطن الكف ليس بمعتبر في الآية وكانه بالنظر الى اصل اللغة لكنه ذكر صاحب المجمل انه مسح اليد بالشيء وقال صاحب المغرب هو امرار اليد على الشيء
ولا يخفى ان اعتبار اليد ايضا ليس بلازم في الآية بل في اللغة ايضا قال في مقاييس اللغة المسح امرار الشيء على الشيء قوله لان المقصود هنا بيان لوجه
شبه المحل بالآلة قوله تبعية الفعل اي تبعية الفعل الملصق مقصود الا مجرد الالصاق كما لا يخفى على من لاحظ ما يستفاد من العبارة قوله بالسنة
المشهورة الخ انت خبير بان اللام في الوجه والذراعين لا يدل على الاستيعاب قال المعرب رحمه الله ويراد به الوجوب هذا المعنى حقيقة لكنه في
اصطلاح الاصوليين على ما يفهم من كتبهم الا ان الحمل على العموم والوجوب عند تعذر الاستعلاء على ما صرح به في باب خلاج الكافر اما في اللغة فقد قال
المحقق الرضي رحمه الله على للاستعلاء اما حقيقة نحو زيد على السطح او مجازا نحو عليه دين تامل قال المعرب رحمه الله لان الدين الخ ينبغي ان يحمل على الوجوب مطلقا
فالدليل اخص من المدعى قال المعرب رحمه الله لان اللزوم لا يخفى ان المناسب ان يقال لان الالصاق يناسب اللزوم وايضا الباء في الاثمان
عند المعرب رحمه الله للالصاق قال المعرب رحمه الله في التيسير لما ان الخ الا ان القمار منفعة زائدة بلا بدل واشتراط الثمن لا يوجب ذلك قوله لعدم كون
ما بعدها شرطا اعلم ان المفهوم من الكشف الكبير وغيره ان المراد به الشرط النحوي اي الشرط والجزاء ولا يطرد كون ما بعدها شرطا وما قبلها جزاء كما في
قولهم طلقني ولك علي الف فان المعنى على انه ان طلقتني فلك الف ذكر المعرب رحمه الله في شرح الوقاية في كتاب الصلح لو قال اد الي غدا خمسمائة على
انك بريء من الباقي فقبل بريء فان لم يؤد الخمسمائة في الغد لا يعود دينه عند ابي يوسف رحمه الله لان البراءة مطلقة لان كلمة على للعوض واداء
النصف لا يصلح عوضا ويعود عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلمة على للشرط فيكون البراءة مقيدة بالشرط فيفوت بفواته وفيه نظر لان كلمة على دخلت
على البراءة وانما يصح هذا التعليل لو قال ابرأتك على ان تؤدي الخمسمائة الاخرى ويمكن ان يجاب عنه بانه وان كان في اللفظ كذا لكن في
المعنى كل واحد مقيد بالآخر فصارت البراءة مشروطة بالاداء هنا تم كلامه تامل قوله وعنده للشرط لا يقال اذا جاز للمرأة الرجوع قبل كلام الزوج
ينبغي ان لا يحمل كلامها اي طلقني على الف على الشرط بل على الباء كما هو مذهبهما لانا نقول نعم كذلك الا ان الامام نظر الى جانب الزوج وكلامه
اي بالف ذلك على الف فان كلامه هو المقصود من طلقني وايقاع الطلاق به والامامين نظرا الى كلام المرأة قوله فلا يتحقق المعاقبة اي معاقبة
مجموع المشروط للشرط بتمامه اي لكل جزء منه وانما اعتبرنا المعاقبة اي معاقبة مجموع المشروط للشرط بتمامه اي لكل جزء منه على تقدير
الوجه لان ذلك هو المتبادر من اشتراط ذي اجزاء بذي اجزاء فلا يرد انه يجوز ان يتقدم جزء من المشروط على جزء من الشرط
لكن مجموع المشروط بعد مجموعه قوله كان البدل كله عليها لان المتبادر من الجزاء ان يكون باعتبار التقابل بخلاف ما اذا حمل على المقابلة
ففيه توزيع لكنه لا يجب على العشرة الا بقبولها كما في سائر صور الفضولي قوله اطلاق اسم الجزاء المتبادر من كلام الشيخ ان ذلك
الاطلاق ليس بمجاز ثم ان الغاية لا يلزم ان يكون جزءا الا الليل في قوله تعالى اتموا الصيام قوله وليس لها ابتداء اي باعتبار الفعل المتعلق كما
في قولهم اكلت السمكة الى رأسها قال المعرب الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام الخ اعلم انه ذكر صاحب الكشف ان كلمة الى اذا دخلت في
الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل وقد يكون للتأجيل وانما خرج منه التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كذلك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة ٢

ومعنی التاخیر والتاجیل ان لا یکون الشئ ثابتا فی الحال مع وجود ما یوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغایة کالبیع الی اجل فانه لتاخیر المطالبة فاذا قال انت طالق ونوی التنجیز تطلق فی الحال ویلغو آخر الکلام وان نوی التاخیر تتاخیر الوقوع الی مضی الشهر لانه نوی محتمل کلامه فان الی تستعمل فی التاخیر کما فی التوقیت وان لم یکن له نیة تقع فی الحال عند زفر وعندنا تتاخر قال فی تقریر المص رحمه الله المرام اقول ینبغی ان لا یجوز نیة التنجیز لان کلمة علی مغیرة لا تحتملها التاخیر والمغیر فی الکلام یحیل اول الکلام موقوفا علی آخره فکانه تکلم بهما معا فیلاحظه لا یحتمل علی التنجیز قوله وتحقیقه ان الی للنهایة الخ اعلم ان محصله وما فصله ان کلمة الی موضوعة للنهایة والغایة فجاز ان یقع وتطلق علی اول الحد ای اول الطرف اعنی آخر اجزاء المغیا فیکون جزء داخلا تحت الحکم وجاز ان تتوغل فی المکان ای تتصل الی منتهاه فی مکانه ومحله من الغایة یقال فی اللغة توغل فی الامر ای وصل غایته وح یقع وتطلق الی علی الامر المتصل بآخر المغیا فلا یکون مدخوله داخلا فی تحت الحکم وعلی الجملة یمتنع المجاوزة فلا یدخل ما وراء الغایة ای ما یکون بعد مدخول الی فی الحکم قوله وهذا ما قال الخ النظر انه اراد قدس سره ان مقصود المص رحمه الله والقوم متحد وفیه انهم ذکروا قیدا لم یذکره المص رحمه الله وهو عدم افتقار الغایة فی الوجود الی المغیا کما اراد ان هذا الشق الذی ذکره المص رحمه الله وقالوا فی بیانه کذا وان کان بینهما مخالفة فی المعنی وینبغی ان یعلم ان حاصل ما ذکره شمس الائمة ان الغایة القائمة بنفسها لا تدخل وغیرها ان تناولها اصل الکلام کانت داخلة کالمرافق وان لم یتناولها وکان فیه شک لا یدخل کاللیل وحاصل ما ذکر فخر الاسلام ان الغایة ان قامت بنفسها تخرج کلمة لا الا ان یقع صدر الکلام علی الجملة فیکون ذکرها لاخراج ما وراءها فتدخل کالمرافق وانت خبیر بالفرق بین الکلامین وبانه لیس کلام المص وکلام القوم علی الاطلاق واحدا تامل قوله اذا تناولها الصدر تدخل لا یخفی ان التسلیم السابق یقتضی عدم الدخول وان تناولها الصدر الغایة تامل قوله ان کان عاما فیه نظر ان الامر اما ان یحمل علی الوجوب فلا یتناول الفعل او علی الاباحة والندب فلا یتناول الفرض والجواب ان الامر للوجوب لکن الوجود الاتمام بعد الشروع وذلک یتحقق فی النفل ایضا علی انه یجوز ان یحمل الامر علی مطلق الطلب کما فی عموم المجاز قوله واعلم فعلم الی تبقیه آخره ان سوف یاتی کل ما قدر قدرا فیه لطیفة حیث نبه به علی صحة الاعتراض بین الکلام بالفاء وعلی دفع توهم من اعترض علی المص رحمه الله بعدم صحة ذلک مع التعریض بالمص رحمه الله حیث اورد کلا ما احتیج فی تصحیحه الی خلاف الظ فلو علم طریقة اداء المرام من الکلام لما احتاج الی ذلک قال المصنف رحمه الله لا تعارض الاولیین اذ حسبنا الشک لا یقال کل من الاولیین لعارض شیئا من المذهب الرابع فینبغی ان لا یعمل به ایضا لانا نقول المذهب الرابع مؤید بالعقل فانه یحکم بان الداخل تحت صدر الکلام لا یخرج بالشک والخارج لا یدخل ایضا بالشک فلا معارضة فیه بمجرد الاصطلاح معه مع انه اذا لم یکن المعارضة مع المذهب الرابع بالتمام یجوز ان یعتبر التفصیل کما فی صورة العمل بالشبهین قوله نقل المذاهب الضعیفة وترک ما هو المختار لا یقال یمکن ارجاع المذهب الثالث الی المختار لانا نقول المتبادر من الاشتراک هو اللفظی والمختار محمول علی الاشتراک المعنوی کما صرح به فی کشف الکشاف قوله بخلاف قولنا قرا تعالی باب القیاس فیه ولما قیل من ان الرابع راجع الی المختار بان یقال جعل الدخول فی جنس المغیا وعدمه وبیلین باعتبار ان الدلیل فی العادة لا یتجاوزهما لا باعتبار انحصار الدلیل فیهما قوله والیه ذهب کثیر من النحاة لا یخفی ان کثرة القائل فی العلوم المستخرجة من استعمال العرب افادت کثرة الاستعمال وهذه الکثرة کافیة فی قوة المذهب فلا یرد ان المذهب المجهول یجوز ان یکون قریبا من حیث الدلیل قوله ما ذکر ویستلزم الخ ما ذکره هنا من الدلیل علی اختیار ما اختار فی کلمة الی یقتضی دخول الراس فی الاکل فی مسئلة السمک علی ما هو مقتضی المذهب الرابع من الاطلاق وذلک لانه قال ما ثبت تحت الصدر جزما لا یخرج بالشک قوله بمعنی مع کما فی قوله تعالی الخ لا یخفی ان مجی الی بمعنی مع قلیل جدا فلا یصلح للاستدلال وقد ذکر المحقق ان الی فی الآیة المستشهد بها بمعنی الانتهاء ای تضیفوها الی اموالکم اولان غسل الید لا یتم الخ نوقش فیه بان زفر رحمه الله لم یسلم وجوب غسل الساعد بتمامه فلا یضره تشابک عظمی الذراع والعضد فانه یقول حینئذ لا یغسل من عظم الذراع ما یجازی المرفق قوله ولانه صار مجملا الخ فی ان الی للنهایة مطلقا عند المحققین قد یدخل ما بعدها وقد لا یدخل فالعمل ممکن بان یعمل مرة علی وجه الدخول ومرة علی عدمه فلا اجمال کما ان المامور فی کفارة الظهار اعتاق رقبة مطلقة وتلک الرقبة قد تکون سلیمة وقد تکون معیبة ولا اجمال فیها مع ان ادارة النبی علیه السلام علی المرفق یجوز ان یکون علی وجه السنة

قال المص رحمہ اللہ لان تحصیل المجموع الی المرافق محال لم یذکر دلیلا علی الاستحالۃ ولیست بدیہیۃ وغایۃ ما یمکن ان یقال ان الغسل غسل واحد وذلک بالنسبۃ الی المجموع مع الانتہاء الی المرافق غیر ظاہر فتامل قولہ اتفاق انہ غایۃ للاسقاط الخ انت خبیر بان المدار فی الکلام ہذا القید لا شک ان الاسقاط لیس بلازم فی الوجوب اللہم الا ان یراد غسلوا مسقطین من اوجب قولہ وللقاضی الامام ہہنا بحث الوجوب علی التفسیر الثانی ظاہر ان الفعل المغیا علیہ الاسقاط لا الغسل قولہ مسقطین الی المرافق لا ایجاب لا اسقاط ما لا یدی الیہا لا لامر آخر واما علی تفسیر الاول فہو ان الایجاب بطریق التصریح والاسقاط بطریق الاشارۃ کما ذکروا فی کلمۃ التوحید من عن نفی الآلہۃ الباطلۃ بالتصریح واثبات الحق تعالی بطریق الاشارۃ قولہ لا یقال مرادہ ان الواحد جزء الخ یعنی ان ما فوق الواحد قد یطلق علی الواحد الذی فی المرتبۃ الثانیۃ او الثالثۃ وغیر ذلک ولیس الواحد جزء منہ اصلا وقد یقال علی العدد الذی ہو ازید من الواحد کالواحد والاثنین وغیرہما کون الواحد جزء منہ ضرور والمراد ہہنا بما فوق ہو المعنی الثانی قولہ لانا نقول لو ارید الخ ای لو لزم فی قولنا علی من درہم الی عشرۃ ثبوت واحد مضموم الی ما فوقہ کالثمانیۃ بمجرد ان الواحد جزء منہا لزم ان یجب خمسۃ واربعون لانہ یلزم من ایجاب الاثنین وہکذا ویکون ذلک بمنزلۃ لہ علی من واحد واثنین وثلثۃ والی التسعۃ قولہ لان التضائف انما ہو الخ واجیب بانہ وان لم یکن بین الذاتین تضایف لکن المتبادر من العبارۃ اعتبار الوصف الیہ فی الواجب لانہ اعتبر الوصف فی عنوان الغایتین قولہ لان ہذہ الغایۃ غیر قائمۃ فیہ انہ قد سبق اذا لم یتناول الصدر الغایۃ فلیست الغایۃ داخلۃ قولہ فلا یکونان غایتین مالم یکونا ثابتین ای مالم یکن للغایتین وجود بنفسہما ولا شک ان الغایۃ لما ثبوت قطعا فلا یکونا غایتین الا فی طریق الوجوب فی الذمۃ ولا یخفی انہ لو لم یذکر کون الغایۃ غیر قائمۃ بنفسہا لتم المرام قولہ وقد عرفت ما فیہ ان التضائف بین المفہومین قولہ وقد جاء بہ الاصمعی یمکن ان یقال ان ثبوت الاول ای ستین ضروری والزیادۃ مشکوکۃ فالمراد ان ستی المتردد فیہ من ستین الی سبعین فخروج الغایتین غیر مضر قولہ لیکون نفیا یتحقق التناول لا یخفی ان المثال لیس نصا فی ہذا التقدیر بل یحتمل التقریر السابق ایضا فلا یکون مثالا لکون الی للاسقاط قولہ فان المفہوم منہ الترفیہ انت خبیر بانہ یلزم علی ہذا ان لا یکون الی للاسقاط فی مسئلۃ الخیار ایضا لان الخیار علی ہذا تاکید مفرۃ کلمۃ لا امد المتابعین لکن الاصل الوارد فی الخیار التقدیر بثلثۃ ایام فالعدد داخل فی الخیار فذکر العدد للاسقاط مع ان الی للاسقاط فی ہذا المثال قولہ لا یدخل فی ظاہر الروایۃ عنہ لکن ہذا یتم علی اصل التقریر من انہ اذا تناول الصدر الغایۃ یدخل فی الحکم ومطلق الیمین یقتضی التابید علی ما نقلناہ سابقا عن ایمان الہدایۃ قولہ بان یشمل المجرد وہذا التفسیر لمطلق الظرف المستعمل فیہ ان لم یکن حقیقۃ بدلیل قولہ او تشبیہا الخ قولہ کالمفعول بہ یعنی الخ فیکمل یشمل ضربت زیدا ورایت عمروا اللہم الا ان یقال یدفعہ قولہ الا بدلیل قولہ فانہ یصدق العموم سابقہ فان فی کشف الکبیر قال ان صمت فی الدہر کان شرط الحنث صوم ساعۃ قولہ ویخالف ہذا ما روی ابراہیم الخ یعنی ان یعلم ان ما ثبت من الفرق فی اثبات الظرف حذفہ مذہب الامام وما روی ابراہیم عن محمد مذہبہ مذہب ابی یوسف علی ما ذکرہ فخر الاسلام وغیرہ ولکن دأب المص الاشارۃ الی المخالفۃ فی موضعہا فاذا ترک المص تلک الاشارۃ اشارۃ الشارح قدس سرہ الی ذلک فقد احسن قال المص یطلق حالا الا ان الظرف ای المکان موجود فی الحال فلو اعتبر التعلیق یکون فی معنی التنجیز ایضا بخلاف الزمان قال المص یتعلق بہ وذلک لان المفہوم عرفا من ہذا الترکیب التعلیق بزمان الدخول قولہ لا امتناع ان یقع فی مکان لان وجود الامکنۃ بالنسبۃ جمیعہ بلا ترتیب بینہا کما فی الازمنۃ فاذا اعتبر وقوع الطلاق فی مکان یقع فی الجمیع الا ان یلاحظ معنی الدخول او الزمان کما یظہر بالرجوع الی الوجدان قولہ لم یصلح لان یکون شرطا کانہ اراد لا یصلح علی وجہ الکمال الاعتداد وہ الا فالشرط والتعلیق لا یتوقف علی التخصیص قولہ وقیل وفی قولہ معنی الشرط اشارۃ الخ وہذا ہو الاصح عند صاحب الکشف الکبیر قولہ کما لو قال مع دخولک الدار لکن ذکر فی کشف المنار لو قال مع دخولک الدار تعلق الطلاق بدخول الدار وقع بعدہ قولہ والا فلا کالعلم الخ وفیہ انہ اذا لم یتحقق ثبوت الطلاق الآن اصلا لم یتعلق علمہ تعالی بذلک الثبوت وذلک الثبوت غیر معلوم یقینا فتعلق العلم ایضا غیر معلوم فیصح التعلیق تامل قولہ اجیب بانہا بمعنی تقدیر اللہ تعالی الخ قد ذکر فی الکافی انہ لو ارادہ حقیقۃ القدرۃ یقع فی الحال فالحق التفصیل فی ہذہ المسئلۃ بانہ ان ارید حقیقۃ القدر او المقدور وما شرط القدرۃ فالطلاق واقع وان ارید بہ التقدیر فلا یقع الطلاق قولہ اعلم ان کون التقیید مشیتہ الخ تحقیقہ ان ابا یوسف رحمہ اللہ اعتبر صیغۃ الشرط ومحمد رحمہ اللہ اعتبر المعنی وقال بصیغۃ وان کانت للشرط الا انہ معنا رفع الحکم او اعدامہ من الاصل اذ لا طریق للوصول الی مشیۃ اللہ تعالی

فاعتبار التعلیق بحسب الآثار فی المعنی لغو بخلاف سائر التعلیقات کذا یستفاد من الکافی ثم ان التقیید انه ابطال علی ما صرح به فی قاضیخان قوله یکون یمینا لو قال لامرأته
ان حلفت بطلاقک فعبدی حر ثم قال لها انت طالق ان شاء الله تعالی الحنث فی قول ابی یوسف رح وقال محمد رحمه الله لا یکون یمینا فلا یحنث کما فی شرح الهدایة
قوله لما صنفت الشابة آلخ لا یقال لم یجوزان قبلها واحدة اخبارا عن الطلاق الماضی فیکون انت طالق واحدة لغوا لعدم المحل لانا نقول انت طالق انشاء بحسب
العرف وکذا ما هو من مشهورة الآیری ان قولهم انت طالق لیس حقیقة فی الانشاء ولا الاخبار قوله فی تمثل له علی درهم قبل درهم فیه مخالفة لما ذکر فی الکشف الکبیر
وفتاوی قاضیخان من انه لو قال له علی درهم قبل درهم یلزم درهم واحد لان قبل صفة المذکور اولا فکانه قال درهم قبل درهم آخر یجب علی الآیری ان ما ذکر الشارح
قدس سره صحیح عقلا ودلیلا فانه یمکن ان یقال فی معنی الترکیب درهم قبل درهم فی الحال لا الاستقبال قال العام فیقع فی آخر الحیوة ای زمان یسع التکلم بانت طالق
ولا یسع لانت طالق صرح به فی کشف المنار قوله ما دام حیین ای حیوة کاملة قوله فلا میراث لان امرأة الفار ای الطالق فی مرض الموت لدفع الارث انما ترث
اذا کانت فی العدة قوله فلها المیراث لوقوع الطلاق علیها قبیل الموت باختیار الزوج وهو اثر التطلیق مع التعلیق قوله قلنا بل تحقق العجز آلخ الاولی فی تقریر
الجواب ان یقال اذا صارت المرأة بحیث لا یمکن للزوج ان یقول انت طالق کاملا فی حیوتها یقع الطلاق کما اذا صارت المرأة بحیث لا یمکن للزوج ان یقول انت طالق
کاملا حیاتها یقع الطلاق کما اذا صار الزوج بهذه الحالة بلا فرق قوله واذا یکون کریهة آلخ محصلا انی لست ندعوا عند المکروه ویدعی شخص آخر عند النعمة قوله جندب بالجندب
بفتح الدال وضمها اسم رجل کما فی الصحاح لکن وقع فی هذا البیت فی نسخة صحیحة من الصحاح بفتح الدال قوله تعففا ای تکلفا فی العفة ای ترک السوال قوله علی انه بدل
من اللیل بدل البعض فان وقت الغشیان ای الظلام الکامل بعض من اللیل لکن بقی ان اخراج اذا عن الظرفیة قلیل بل الشائع کونه معمولا بالظرفیة قوله
ولهذا منع المحققون آلخ ویمکن ان یجاب عنه بان الحال مقدرة مثل قولهم مررت برجل معه صقر صائدا به غدا ای مقدرا به الصید غدا فالمعنی ههنا اقسم اللیل مقدرا
لهذا الوقت وملاحظاله قوله وقد یستعمل للشرط والتعلیق لما کان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده فی اعتقاد المتکلم فی المستقبل لم یکن المفروض وجوده
لتنافی الفرض والقطع فی النظر فلم یکن فیه ان معنی الشرطیة لان الشرط هو المفروض وجوده اما فی الماضی او الاستقبال لکنه کثیرا ما یظهر للاعتقاد الجازم لنا خطأه
فیجوز والتضمین اذ معنی ان کما فی مغنی فیقول القائل اذا جئتنی علی طریق الشک بهذا یستفاد من الرضی قوله لفوات معنی الابهام لان اذا مضاف الی
ما بعده اضافة العهد الخارجی فالمراد به الفرد المعین من الاوقات التی احتمل فیها وقوع المضاف الیه علی وجه الاشتباه ولا ابهام فیه حتی قیل المراد به وقت
اول ظهور المضاف الیه بخلاف متی فانه بمنزلة الاضافة التی للعهد الذهنی فان الجملة بعده صفة فیکون بمنزلة النکرة الموصوفة بجملة بقی انه ذکر المحقق الرضی
انه لما کثر دخول معنی الشرط فی اذا وخروجه عن اصله من الوقت المعین جاز استعماله علی طریقة الشرط والجزاء وان لم یکن فیه معنی ان کما فی الامور القطعیة
لافادة اللزوم والربط مثل قوله تعالی اذا جاء نصر الله ولا یخفی ان المفهوم منه حصول الابهام فی اذا عند قصد الشرط والضمیر له لکن کلام الایضاح فی بیان عامل
اذا موافق لتقریر الشرح قوله جمع بین الحقیقة والمجاز وجوابه علی کلام المحقق الرضی ظاهر فانه خرج عن حقیقته من الوقت بل یکون ان یجاب مطلقا بان
حقیقة الوقت المطلق واریدبه الوقت المقید تعلق امر به قوله ومعناه ما ذکرنا فیه لعدل النظم انه اشارة الی ما نقل من الشافعی رضی الله عنه انه یجوز
استعمال المشترک فی معنییه اذا لم یکونا متنافیین وانما ارتکب قدس سره ذلک للتاویل بل البعید لما کان القائل ای صاحب الکشف من الحنفیة قوله من
عموم المجاز لا یظهر ذلک بحسب الاصطلاح علی ما سبق قوله لا یستعمل فی الشرط خاصة آلخ ای علی المذهبین بخلاف اذا فانه جاز ذلک فیه علی رأی
الکوفیین قوله تعشوا الی ضوء ناره آلخ یقال عشوت الی النار اعشوا الیها اذا استدللت علیها ببصر ضعیف والجملة حال فالمعنی متی تأته عاشیا تجد خیر نار ای نار
الشیاطین یعنی الجود عند خیر موقد وضعیف وهو الممدوح فکیف اذا اتیته مستدلا بالبصر القوی فانک تجد [illegible] تری ضیافته وجوده قوله والعجب انهم آلخ اجیب
بان الحکم بالشرطیة فی اذا للجزم ووقوع الفاء فی الجواب معا فانها لا تدخل فی جواب متی ویمکن ان یقال ذکر صاحب الکشف انه لو ابدل اذا بمتی فی قوله
اذا تصبک خصاصة آلخ لا اختلال فی البیت لفظا ومعنی ولیس من النحاة تصریح بنفی محی الفاء فی الجواب متی مع انه ظاهر لتقریر الاصولیین الا استدلال بمجرد
الجزم قال المعترة فعندهما کمتی فی اعتبار الوقت فقط دون التعمیم لکن انها للفرد المعین من الاوقات علی ما یفهم من تقریر النحاة وههنا یحمل علی فرد ما لعدم قرینة العهد

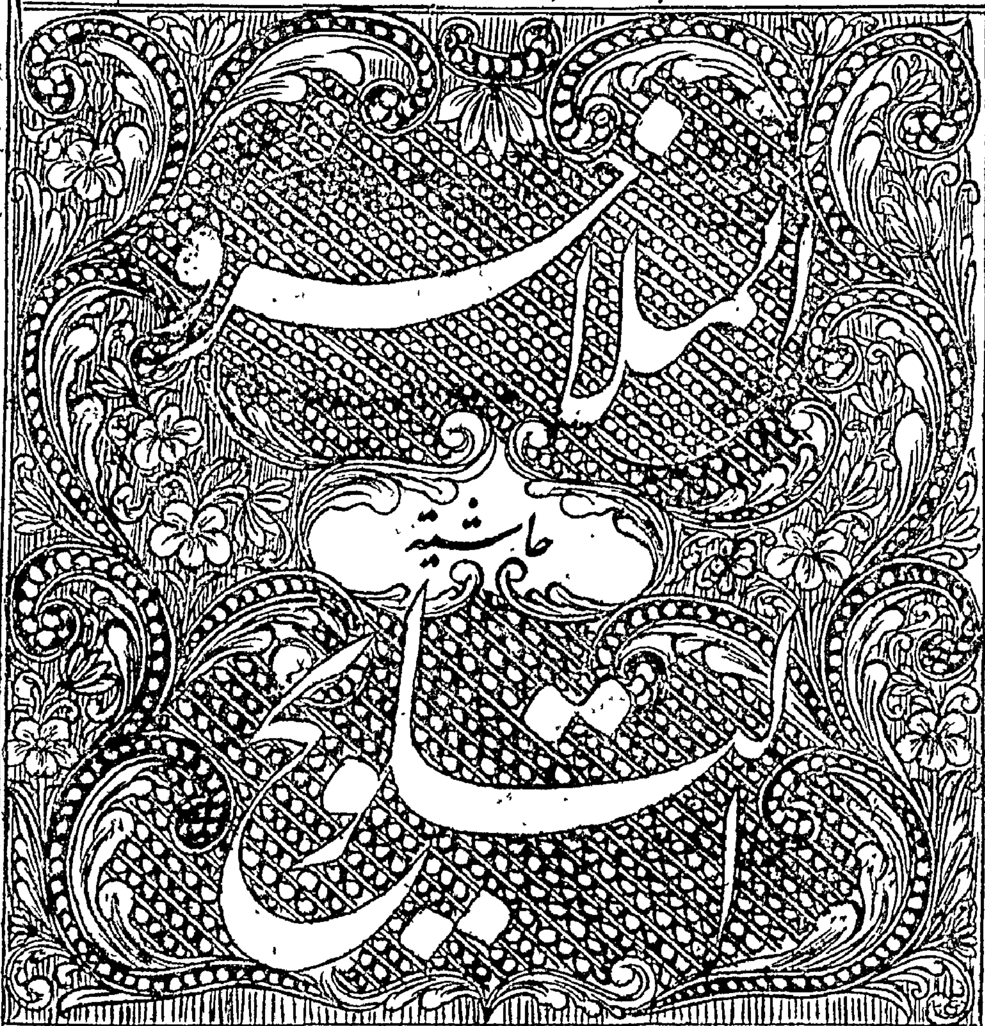
كما ان الاصل في الاصالة العدد الخارجي وقد يحمل على العدد الذهني ثم الفرق بين اذا وان بحسب العرف نظرا الى معناهما بالمشاركة قوله في التعليق الاصل الخ
يمكن ان المعارضة باعتبار الاصل الاول بان يقال اذا طلقت المراة في غير المجلس ينبغي ان لا يقع الطلاق لانه اذا جعل كلمة اذا بمنزلة ان تتقيد بالمجلس فلا يقع
الطلاق فان اجعل بمنزلة متى لا تتقيد فيقع الشك والاصل عدم ايقاع الطلاق فلا يقع بالشك اللهم الا ان يقال ذلك الاصل معتبر ما لم يقع التعليق حقيقة
او حكما كما في قولنا اذا لم اطلقك الخ بخلاف ما نحن فيه لوجود التعليق قوله طلقي نفسك لكن مجردا عن اذا ومتى قوله على خلاف الاصل فيه ان طلقي على ما الاصل
فيه ان يتقيد القبول بالمجلس كما في سائر التمليكات على ما قرر في موضعه قوله والاحوال شروط هذا ظاهر على تقدير ان يخرج كيف عن الاستفهام ويجعل قيدا جوابا
بنوع اي نفس فيقيد معنى المجازاة كما سبق في كلمة اذ قوله يدل على احوال ليست الخ اي يدل على عموم الاحوال التي من جملتها تلك الاحوال وانت خبير بان
التعليق بتلك الاحوال جائز مثل ان كنت شيئا او كملا فانت طالق الا اذا تقصد بالمشيئة فلا معنى للتعليق قوله الا اذا فسخت اليها الخ ينبغي انه يجعل استفهاما
متعلقا بقوله يدل على احوال واعلم ان الفرق بين كيف وكيفما على هذا الوجه موافق لما في الصحاح لكنه قال الرضي والكوفيون يجوزون جزم الشرط والجزاء
بكيف وكيفما قياسا ولا يجوزه البصريون الا شذوذا وقد نقل عن الخليل ان كيف للجزاء باعتبار العموم الذي في كلمات الشرط الا انه لم يسمع الجزم بها في السعة و
ذكر في مغني اللبيب ان كيف يجيء للشرط لكنه يشترط ان يتحد فعل الشرط والجزاء في اللفظ ولا يقع الجزم بها عند البصريين وقيل يجوز مطلقا واليه ذهب الكوفيون وقيل
يجوز بشرط اقترانها بما فعلى هذا الفرق بين كيف وكيفما عند الجمهور اصلا واما الفرق الذي اعتبره بعضهم في مجرد الجزم لا في الجزائية والتعليق تامل قوله و
لقائل ان يقول انه يكون معلقا الخ ويمكن ان يجاب بان المراد ليس للصفة قابلة للتغير كما في الطلاق اذا ثابت يقول انت حر العتاق المنجز بلا مال
وهو لا يتغير بعد ثبوته فاذا ثبت بانت طالق الطلاق الرجعي القابل للبينونة والثلث قوله ان لم ينو الزوج الثلث هذا مبني الخ اقول فيه بحث اما اولا فلان
هذه المقدمة التي جعلها المصنف رحمه الله مناط الاستدلال انما فهم اصلا من تقرير القوم لدليلها وليست ايضا بديهية فلا وجه لتركها في تقريرهم واما ثانيا فلان التصرفات
الشرعية اي معاني العقود والقائمة بالعباد لا الالفاظ العقود وادصافها ليست من الموجودات الخارجية ولا امتناع في قيام غير بالمثلة وان كانا موجودين
شرعا فان العموم موصوف بالوجود الشرعي واما ثالثا فلان الرجعة والبينونة من اوصاف الطلاق لا المراة قطعا قوله وتحقيق كلامها على ما اشار اليه الخ
وفيه بحث لان جهة الاصالة والفرعية مختلفة فان الاصل اصل باعتبار الوجود والثبوت بحسب نفس الامر والوصف اصل باعتبار العلم فلا يلزم من تعليق الفرع الى
الوصف تعليق الاصل سهوا انه لا يلزم ان يحصل العلم بالشيء بواسطة الآثار فانه يجوز ان يعلم بواسطة العلل العلمية التامة تامل قوله فلا مدخل للامتناع الخ الاولى ان يحمل هذا
اعتراضا على الفراد بالتفريع على غيره فانه لا مدخل للامتناع في الاستدلال اصلا سواء ذكر او يثبت عدم الانفكاك ولم يذكر او لم يثبت قطعا كما لا يخفى قال الشيخ يجب
ان يقع بها الرجعي الخ اقول الجواب ان ثبوت الرجعة في صريح الطلاق بخلاف القياس على ما كتب الفروع الاصول فلا يلحق به هذه الكنايات لان الاقتصار على
مورد النص لازم فيما خالف القياس قال المصنف رحمه الله وفيه ان يراد بالبائن معناه الخ اقول اذا سلم جواز ان يراد بلفظ اللازم كالبائن ملزومه كالطلاق مع اعتبار اللازم على ما
كما ذهب اليه ائمة البيان وعلم البيان ان الطلاق مستتر الارادة من الفاظ الكناية كما اعترف به المصنف فلا وجه لان يجعل اطلاق الكناية على تلك الالفاظ مجازا عند
ائمة الاصول الخ فانهم لم يجعلوا الكناية الا ما استتر مراده ولم يعنوا دخول الكناية بالطريق الذي اعتبره اهل البيان وبالجملة لا حاجة الى جعل تلك الالفاظ في اصطلاح
الاصول مستعملة في معنى البائن دون الطلاق اللهم الا ان يقال المتبادر من عباراتهم كون المراد بالعرض وبالذات معا مستترا مطلقا في الكناية بحسب اصطلاحهم بخلاف
اصطلاح البيان قال المصنف رحمه الله وهو مستثنى من قوله فيلحق بها على صفة الخ اقول الاظهر ان يجعل مستثنى من قوله سابقا فيطلق مجازا لانه لا حاجة في تلك الالفاظ
الثلثة الى اعتبار التجوز في اطلاق الكناية عليها يبقى اشكال آخر وهو انه لا يظهر الفرق بين قوله اعتدي الازواج وبين اعتدي حيث جعل الاول بائنا والثاني
رجعيا نظرا الى دلالة اللفظ نعم الحق ان يقال يثبت الرجعة على خلاف القياس في اعتدي للحديث وفي استبرئي لانه في معناه من جميع الوجوه وفي انت واحدة
لانه صفة مصدر مقدر المقدر كالملفوظ ويبقى سائر الكنايات على البينونة كما هو القياس قوله لانهم يشترطون التوافق الخ لكن الاشتراط محل بحث لانه جاز محمد رحمه الله
الى معنى ارحم تامل قوله لا يوجد في غيره الا الطريق البتة الخ محل منع كما لا يخفى قوله يحتمل ان يراد انت واحدة الخ كان عليه ان يذكر في كل من الرفع والنصب احتمال الطلاق

وغيره وفيه ذكر في الرفع انه يحتمل ان يجعل بمنزلة انت واحدة المطلقات او ذات تطليقة ويذكر في النصب انه يحتمل ان يجعل بمنزلة انت تفرد ومنفردة في الجمال لكنه قدس سره نظر الى ما ذكر صاحب الكشف من انه قال بعض المشائخ اذا رفع الواحدة لا يصلح نعتا للطلقة فلا يطلق وان نوى وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا كذلك قوله وان اسكن الهاء الخ يحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية ان العوام لا يميزون وجوه الاعراب قوله لان الوضوح فوق الظهور فيه انه يلزم ان يكون بين الظاهر والنص العتبرية الوضوح الزائد مجرد الوضوح اصح واسطة فكانه اراد قدس سره ان الوضوح فوق الظهور فاتيان الوضوح مقام الضمير العائد الى الظهور اشارة الى ان المراد بقوله اذا ظهر في تعريف الظ واضح على ما في كشف المنار بناء على ان الفرد الكامل من الظهور الوضوح قوله وهو المناسب للاحكام الخ وايضا لا دخل لزيادة الوضوح في دفع احتمال النسخ كما لا يخفى قال المص ره ولا يكون ذلك الشيء واجبا لا يخفى ان الغالب في الامر انه لاثبات القيد سواء كان الامر للوجوب او الاباحة اي سواء كان المفيد واجبا او مباحا وقد يكون لاثبات القيد والمقيد مطلقا ولا دخل لعدم ايجاب المقيد ويمكن ان يقال نظرا الى المبحث المراد ان الامر الذي للايجاب فيما اذا لم يكن القيد واجبا لا ايجاب القيد كما ذكره المص في اول بحث القياس في قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل قوله باعتبار لفظ دال على الدوام الخ لا يخفى انه قد يستعمل الخلود ويراد بحسب القرينة المفهومة وذلك لانه يراد به ما هو المقابل لما لا يحتمل النسخ باعتبار لفظ مفيد للتابيد قوله ورد بان الاصل الخ وفيه ان مجرد الاحتمال كاف في التمثيل مع ان لبعض المفسرين قالوا بانقطاع الاستثناء قوله ليس تخصيصا اصطلاحا فان التخصيص المصطلح ما يقبل التقليل فيورث الشبهة في العام على ما سبق قوله والحق ان كلا منهما الخ اي الحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد القطع بمعنى ما لا يحتمل غير المراد احتمالا ناشئا عن دليل لا بمعنى ما لا يحتمل غير المراد اصلا كما ذهب اليه ذلك البعض فلو اشار قدس سره اولا الى ان النزاع بين المص وبين ذلك البعض لفظي ثم اشار الى ان كلا من الظاهر قد يفيد القطع بالمعنى الذي اعتبره المص لكان احسن ثم الفرق بين النص والمفسر على تقدير افادة القطع فالفرق بين الظاهر والنص على تقدير افادة الظن ان الاحتمال غير المراد مراتب متفاوتة قوله فانه سارق كامل الخ ظاهر هذا التقرير يفيد ان كلا من الطرار والنباش سارق داخل تحته لكنه وقع الاشتباه بسبب اختصاصهما باسمين آخرين في تناول الحكم الشرعي لهما لكن المذكور في التحقيق وغيره ان حكم القطع ثبت في الطرار بطريق دلالة النص بالطريق الاولى وانما لم يثبت في النباش لان فيه قصورا في معنى السرقة اي الاخذ على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وتعدية الحكم من الكامل الى الناقص بالجملة سيأتي في الحدود فيستفاد من ذلك انهما ليسا داخلين تحت السارق تامل قوله وذلك في غسل باطن الفم الخ لان المبالغة الكاملة عند الاطلاق ان تكون بحسب الكمية والكيفية معا فلا يرد ان المبالغة تحصل بالنسبة الى بعض الاعضاء قوله قد يكون شافيا الخ بهذا في الكشف لكنه ذكر في الحيارى عن شرح المنار ان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح صار مأولا وان لم يكن ظنيا شافيا يصير مشكلا فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا قال المص ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما لا يخفى ان النظر او الطلب لان المجمل بعد الاستفسار اما ان يصير خفيا او مشكلا ولا شيء منهما يحتاج الى كليهما اللهم الا ان يراد بالطلب التأمل هنا ما يدخل تحت التأمل الواقع في المتن قوله بوجهين الخ جملة اوجه احدهما قوله ربنا لا تزغ قلوبنا او هو المناسب للوقف على الله كما يستفاد من تقرير المتن قوله وفيه نظر كما لا يخفى الخ لا يقال قد ترك مقابل ما ذكره ما يدل على المقابل مصرح به في معنى الليبيان لا نقول الذكر هنا صريح المقابل فلا يناسب تركه اما عند الشيخ التسليم قوله اجيب بان التوقف الخ يعني ان السلف لم يتكلموا في تاويل المتشابه اصلا والخلف لما اضطروا الى التكلم ذكروا في تاويله شيئا لا على ظن انه تاويله بل على سبيل الدفع لكل الخصم والباطل فلا يرد انه اذا اختير الوقف الاعلى الله يجب ان لا يقول بتاويله احد قال المص لا ينبني على نقل اللغة الخ يعني ان العلم ان اللغة وعدم النقل الى المعنى العرفي غير لازم اذ يجوز ان يهجر المعنى اللغوي وينتقل الى معنى عرفي وكذا التعريف ليس بلازم وكذا التخصيص تامل المص والمعارض العقلي بل المعارض النقلي ايضا فانه اذا عارضه نص آخر نقلي لا يحصل اليقين قوله المبني على الظن الخ وفيه ان المتواتر بني على خبر الآحاد وهو ظني ويمكن ان يقال المنتشار الاول لافادة المتواتر اليقين الحالة الحاصلة من جميع اخبار الآحاد تامل قوله ولا يخفى انه لا معنى الخ وفيه انه لا بد للمجاز من علاقة وقرينة وكلاهما متنوعان فيقع الاستقراء حتى يعلم انتفاؤهما وكذا المعارض العقلي يجوز ان يكون نظريا فيحتاج العلم بعدمه الى استقراء المعلومات نعم لا معنى لانتفاء عدم التقديم والتاخير على الاستقراء قوله والعاقل لا يستعمل الكلام الخ لا يخفى ان تسليم ذلك لا ينفي الاحتياج الى الاستقراء ولا يفيد اليقين وقد يحصل من ذلك انه مع احتمال النسخ لا يفيد القطع بعد زواله ولذا يجب على المجتهد معرفة الناسخ والمنسوخ تامل قوله اذ لا مدخل له الا العلم الخ قد منع قدس سره في سودة التلويح ذلك مستندا بان الفائدة الظن بثبوت الحكم قوله ولانه فرع العقلي الخ فيه انه ليس كل عقلي اصلا للنقلي بل النقلي يحتاج الى

[illegible] موجد بالمعهود المؤید [illegible] فقد [illegible] فی الجملة [illegible] والجواب بالنسبة الیه [illegible] اشارة خصوصا [illegible]
[illegible] بحیث [illegible] بالکلیة [illegible] المفاعلة [illegible] قوله [illegible] ولکن ان
[illegible] المعروف بالقرائن [illegible] والمتواتر [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] ذکر [illegible]
[illegible] الاولی [illegible] اشارة [illegible] ان
[illegible] المعهود [illegible]
[illegible] قوله [illegible] القربی [illegible]
[illegible] ان [illegible] ابن السبیل [illegible]
[illegible] المساکین [illegible] ابن السبیل [illegible] الفقیر
[illegible] فی الآیة [illegible] الفقیر [illegible]
القربی والیتامی [illegible] المهاجرین والانصار [illegible] المبدل [illegible] الکل [illegible]
[illegible] قوله [illegible] ان [illegible]
[illegible] الی الاب [illegible]
[illegible] الاب [illegible] قوله [illegible] الرضاع [illegible]
[illegible] الرضاع [illegible] ان الآیة [illegible]
[illegible] الرضاع ثابتا بالاشارة [illegible]
[illegible] المفسرین [illegible] الرزق والکسوة [illegible] الرضاع [illegible]
[illegible] ثابتا بالدلالة لا بالاشارة قوله [illegible]
[illegible] الطعام [illegible]
[illegible] الاباحة [illegible] المعنی [illegible] الاباحة [illegible]
[illegible] قوله [illegible] الاباحة [illegible]
[illegible] الطعام [illegible] قوله [illegible] العام [illegible] بدل الاشتمال
[illegible] المبدل [illegible] المبدل [illegible]
[illegible] قوله [illegible]
[illegible] قوله البدل [illegible] قوله [illegible]
[illegible] الاشارة [illegible] قوله [illegible] المبدل [illegible]

قد تمت الطبع [illegible] الشریف [illegible] منشی نولکشور [illegible]
الواقع فی لکهنؤ [illegible] منشی نولکشور [illegible] بالفرح والسرور

قد انطبع بعناية الله الكريم واستتب بفضله العظيم



في المطبعة المشهورة الواقعة في لكهنؤ المملوكة لذي الجود المنشي نولكشور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقول
ان الشارح روح الله روحه واعلى في غرف الجنان فتوحه جعل مطلع كتابه وطرة خطابه بالتيمن بالتسمية ثم بجميع افراد الحمد وجنسه على الله تعالى استحقاقا لذلك على جميل انعامه الذي يحيط
بخيرات الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال ثم بالصلوة على النبي عليه السلام والآل وجه لم يسبقه اصابته وخير مقول اولى النهى كريمة توضيحه موقوف على تقديم مقدمتين الاولى ان الحقيقة
متى امكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا تحصلت من الالفاظ ما لا يوجد في المجاز وقد امكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهران شاء الله تعالى فلا تقيل ولا استعارة ههنا الثانية ان للامرين وكل
منها اصل يبتني هو عليه وفرع يستتبعه وانما الامرين مع اعتبار في طرفيه يترتب على كل فرع اعتبار في جانبيه اما الامران فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة واما ان لكل منهما اصلا وفرعا فان
الشريعة لها اصول هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب
فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعه وقبوله وكونه
اهل الايمان بسبب ذكره حكم المالك لان كل ذلك كما سيظهران شاء الله تعالى اذا عرفت ما تلي المقدمتين فاعلم ان الشارح شكر الله سعيه قد اورد اثلاث الاول لم يرد شيئا ثم رتب عليها اثلث الاخير
عليها ترتيبا بديعا حيث اراد بالاحكام الاتقان والتثبيت المعنى المجازي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سيأتي ما يبتني عليه غيره حسيا كان او عقليا وبالشريعة ما شرع الله لعباده من دين
الاسلام والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المحثوث عليها بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا ابدلها عنه في قوله دينا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت بذلك الطريقة من حيث
انتماء الشارع لها ودخول القلب فيها ونيل حيوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شريعة ومن حيث اسناد الكل لها الى الانبياء عليهم السلام دينا ومن حيث المدار المبعوث اليها المبعوث ملة وصف الشريعة
بالغراء تأنيث الاغر وهي الشريف اولابيض بالاستعارة للواضح المعروف بوجه وبابيضاد وجه احكامها ان اكثر العقائد مستفاد من العقل وان كان العقل مستقلا فيه لكنه لو لا ايد السمع تيسرت بحسب
جامدية واقوى السمعيات الكتاب لانه لا عجازه ثابت بنفسه ويثبت غيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون حكما قطعا ثم اراد بالرفع اعلاء القدر وتنويه المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام
نحو الغير ففيها التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما سيأتي وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة المعوجة الحنيف المائل من كل دين باطل
الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم تدريس وقد غلب في ذلك وصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه فالحنيفية الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى اجواد رفعها
الاغلال والآصار الثابتة على الامم السابقة وبالبيضاء عناية وضوحها واشتهارها عند اولي الالباب او لكمال نقائها عن دنس الشرك ودين الارباب ووجه رفعها ان اجابة الخواص والعوام
وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونها من الله تعالى الملك العلام ثم رتب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر حيث ذكرت
الدالة على ترتيب ما بعدها على ما قبلها كما دأبها ليعتد ارالغيرة مرتكب المعنى كما في قوله فلم تقرت اليه حتى العبرة الاخر ونحو ذلك العطف انما لا تعلقت الجمل اجزائها كما تقرر في موضعه واراد بالكلمة كلمة
الشهادة الباقية بالشرع على السنة العباد الى يوم التناد بل الى ابد الآباد وباساسها الايمان فان الاحتراز بتبقيه على التصديق وبرسوخه اطمينان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع
الاقرار وله اتم سماحة باكثاره ولشموخه ارتفاعه وعلوه كما قال الله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول ولا يكون الا بعد ثبوت
ورسوخ الايمان مترتب على احكام العقائد اذا كانت محكمة بالدلائل العقلية ازدادوا الاحسان بمعنى الايمان وزالت الشكوك والاوهام الموجبة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده تعالى
مرتب على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذا العمل انما يقبل اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم اردف تشبيها

في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
فليتأمل فيما ذكرته فان ما سواه في هذا المقام من الانكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار قال من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا اقول فصله
قبله لاستبداده بافادة في كونه محمودا عليه فانه الذي نعمة لا يمكنه كنهها كما قبلها وكلمه على نظام عجيب جامع للفوائد ورتبه على ترتيب انيق حاو للقواعد فانه اورد نعمتين من اصول نعم الدنيا والآخرة
ثم فرع عليهما فرعين من النعم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطائف مع التهذيب في ذلك انه اراد بالايقاد والاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر
النبوة او قلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلا منهما مجمع للانوار الرحمانية ومنبع للاضواء الربانية وهي في الاصل الكوة الغير النافذة او الانبوبة في وسط القنديل وجعلها مضافة
الى السنة قرينة وهي ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام لبيان الاحكام من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا ويجوز ان يكون الايقاد ترشيحا للاستعارة
الاصلية وبانوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد وكل منها البيان فيه نوع خفاء
وابهام من السنة على طريق التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج بمعنى الوقاد من وهجت النار اتقدت والملالامن توهج الجواهر تلالأ على طريق الترشيح للمبالغة وانما اسند ايقاد السراج الى الله
تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراف في التوسل لسراج توقد من مشكاة السنة الى تحصيل انوارها فان تشغل الكل ليس من شأن ذلك السراج ثم اراد بالاجماع
الآراء جمع رأي معناه اللغوي وهو الاتفاق والعزم وباقتفاء آثارها اتباع السنة يقال خرج من اثره بكسر الهمزة اي في اثره وهو بفتحتين ما بقي من الشيء فكأن الخارج تبع آثار رجل الذاهب واولها بالقياس
معناه اللغوي وهو تقدير الشيء بشيء آخر اذ الاصطلاحي لا يناسب السباق والسياق والمعنى كشفت وبين لاجل ان تبتغي الناس او يغتروا على اتباع الرسول اختيار دينه وشرع امره يتوسلون اليه
وسبيلا منه يتوصلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم والهدى متلاطما امواجها وجهلك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل النور يتوصل به الى استفادتها
اولوا الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثاني رؤية دخول الناس في دين الله افواجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول عليه السلام
لم يلبث ان يوجد فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك **قال** والصلوة على من ارسله لساطع الحجة معوانا **اقول** السطوع الارتفاع واضافة الساطع الى الحجة من اضافة الصفة الى
الموصوف واللام في لساطع متعلقة بمعوانا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة يفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لمعوانا تنبيها على استقلاله في استمرار الاعانة ايضا كما قال صاحب
الهداية ان الواو لتجديد الكلام كما في القسم وانتصابها اما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل او الحالية عن الضمير البارز في ارسله والمحجة جادة الطريق والسلطان الوالي من السلاطة
بمعنى القهر وهو لا يناسب للسياق والسباق دون الحجة والبرهان والنصير والهدى الرشاد وهو ههنا بمعنى الهادي وانتصابه على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالا او
حالا لا بطريق الترادف والتداخل ونذيرا اما منزلان منزلة اللازم او التقدير مبشرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله اي طاعته او جنته كما في قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام باذنه
اي بامره وحكمه سيرا اي مضيئا فان انار الشيء واستناره بمعنى اضاء واعتصم بكذا واستعصم به اذ تقوى بها اي في تلك الدلالة بالتواتر ومعناه الاصطلاحي لا يناسب المقام والنصوص
الظاهرة البيان للاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحته اي ساحته الشريفة والكرام اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب من استصحبه اي جعله صاحبا النفقة والاستحسان عد الشيء
حسنا احقار لصحبته من المهاجرين بيان لمن فتح من التزم والذين عطف من الزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء وعلى المهاجرين المراد بهم سائر الاصحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا في
الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اي ملتبسين بالايمان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب والاصول والفروع والمقتضي
والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب على عدة الاستدلال فان بعضا منها وان لم يرد به معناه العرفي لكن يكفي في البراعة ان يذكر لفظا يناسب المقصود وان اريد معنى آخر كما تقرر
في موضعه **قال** وبعد فان علم الاصول **اقول** مثل هذا الفاء على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن اما المعقول بالمنقول القياس سائر الادلة او نقول
كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل من جهتي الترجيح اذا تعارضا فما بالذات اقوى مما بالعارض ونحو ذلك مما سنبين في موضعه انشاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية
والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة بعد التنسم الشم كما قال صاحب الكشاف في الافعال تنسم الريح خوش بوئيد يا وزيدن النسيم كما قال في الاساس تنسمتها تتبعت نسيمها او وجدان النسيم كما
في قوله عليه السلام تنسموا روح الحيوة اي وجدوا نسيمها والقبول الاول ريح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء العقول الاول
جمع عقل بمعنى الملجأ والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة الدراكة النحرير العالم المتقن والعلم الجبل والدراية العلامة والانسب ههنا احد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب بالكسر خطاء التعديل
التسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من اغصانه وفي ذكر هذين اللفظين كرمز الى اسمي كتابيه تعديل الميزان والتنقيح وافي صفة بعد صفة لكتابه كذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال
القدر الذي يجب فيه الزكوة والمبائن الدلائل نعم لتقرير الخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه فان لما بالغ في وصف الكتاب كان مظنة ان يتوهم ان افرط فيه وجاوز فدفعه بان الامر كذلك
فان حقق كلام القوم ودقق ما يراد ووفق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة الطائف لم يصل اليها الاذهان ودقائق لم تدخل في صمخة الاذان الى الآن والاستيلاء علو الشيء المتمكن منه والرسوخ فيه والامد
الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة من رفع حال عن الامداد صفة له والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوي البصائر والنكات جمع نكتة كنقطة ونقاط وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة
في القلب والقلق الشوق والرتق عكسه وضمير اذانهم عائد الى الابصار المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفي سماع اولي الابصار تلك النكات نفي ملزومه بطريق الكناية وهي نفي وصول فكر احد اليها فان
العادة تقتضي بان مثل تلك النكات اللطيفة اذا تنبه لها احد لا يتمكن من كتمانها بل يذكرها قطعا فيسمعها اولوا الابصار لان الحكمة ضالة الحكيم يأخذها اينما يجدها فيتبعهم لا دم للتعطل عادة وسبقه
اللازم ملزوم لنفي الملزوم فان قيل المفهوم من العبارة نفي الاصغاء وذلك يحتمل ان يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها قلنا اختيار لفظ النكات واضافتها لطيفة اليها ونسبة الرتق
اليه اذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى الجانب والناحية وصار كالامثال في الامصار في الدوران على الالسن والاشتهار وناله اي اصابه الآفاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد البلدان
حتا اي نصيبا عظيما كاملا والواو في والاشتهار للحال من حثا واشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك المحذور الاشتهار ليس كاشتهار الشمس بل في غاية

استشهادا بل مبادیه واخیره فی کون هو الحال قول الشاعر سه طرق الجنا والاطیبه تمیح * ای کالارحلب لم تمیح * او للعطف علی محذوف ای لا کاشتهار القمر فی نصف الشهر وکاشتهار الشمس
نصف النهار بل فی الحرارة غیر نقیر والعلم اذ ذکر اسماء کتب الاصول والفروع بحیث تشعر به شائبة الاختلاف ولا یعتریه وصمة التمحل والتعسف وجه الجامع والنافع والمدارک والمحصول المنهاج
والمیزان دالات مل والتلویح والمبسوط والوافی والکامل والخزانة والمنتخب والکافی والبحر المحیط والمستصفی والبسیط والکنز والوجیز والوسیط والکفایة والتقویم والتهذیب والتفصیل والبدائع
والنکات والنهایة والتعدیل والمنهاج والبدیع وکشف الاسرار والتبیین والاصول الاقصی والمنار والتنقیح قال ولقد صادفت بمجازی باوراء النهر اقول لما فرغ عن ذکر المصنف
والتصنیف شرع فی بیان سبب اقامت التالیف صادفت ای وجدت مجازی لا مسعد بمعنی فی سلوکی فیتعلق بالجانب قوله باوراء النهر والامکان نکون باوراء النهر ... اکثر علی
مفعول صادفت وهو افئدة جمع فواد بمعنی القلب قدم علیه تحمیده فی التکرتو ای اشتاق الیه ای الی تلک الکتاب من هوی یهوی من باب علم علم بمعنی احب ... ای الم
متضمن معنی الاشتیاق بالمحبة علیه من ... عطش ... عدی بعلی ... متضمن معنی العرض جالسة جثی ای جالسة علی رکبتیها قدام ذلک الکتاب لاستفادة ... ارجاء
جمع رجاء والرجاء ... والمیل الیه والاستیداد من طلب الوقوف والرکایا جمع مطیه بمعنی المرکب ... عقبات حالیه ... عنده ذلک الکتاب ...
ویستفیدون ... متمسکین فی کشف استاره ... مشکلاته بالحواشی بالجوانب والمراد ما یکتب فیها والاطراف عطف تفسیری فی الصحاح الحاشیة حواشی الثوب وهی
...الثوب قوله علیه السلام خذ من حواشی اموالهم ای من ... من غیر اختیار وهی فی الاصل جمع حاشیة الثوب وغیره ... الحواشی ...
قوله علیه السلام لا تاخذ من حزرات اموال الناس ای من ... وخذ من حواشی اموالهم ای ... فی امر الکشف بالحواشی والاطراف یکون ...
... الحواشی المصطلحة عند الطلبة وهی ما یکتب فی اطراف الکتب من الفوائد المسامحة ...
... الکتاب ... غیر ظاهر والعجب ان هذا ... کیف غفل عن قول ... الحواشی ای لطیفة الاطراف والجوانب عن ... الاسلوب بالاصداف ...
... القاعد والاقتصار والمعنی مقتصرین ... عن ... بالبحث عن ... من الحل بمعنی ازالة العقد من باب نصر ...
... روس الاصابع والعقل ... الصاد والشکل ... شبه الاقتصار ... ازالة العقد لطریق الاستعارة المکنیة واثبت ...
... الکتاب ... المنقود بطریق المکنیة واثبت له العقد بطریق التخییل ... ترشیح الاستعارتین والبنان اطراف الاصابع ...
... البنان بطریق التخییل ... الکتاب ... الابواب بطریق المکنیة واثبت لها الابواب بطریق التخییل ... ترشیح للاستعارتین ...
من المطلبین ... بطریق اللف والنشر ... الظروف للمقطوعة عن الاضافة ... والمضاف الیه ... الزوال ... الی الان ...
والخرائد جمع خریدة ... من ... فی خیام الاستار ای استار ... معقورة مختفیة ... اللام ... جانب تلک اللطائف
... الاعناق ... الصحاح ... الشی اذا ... ای ... کالذی یستقبل من الشمس واضافته ... الاعناق اضافة
الی المفعول ... الاستشراف فی الاعناق ... فی الاصل ... ذلک اذا کان ... قلیل ...
للتفاوت فی الاحوال والرتب ... الشرف ... فی کل ... الحکم ... الامداق جمع حدق حدقة العین ... سواد ...
... الامداق ... الی تلک اللطائف ... التوم ... الامداق ... بیان
... علی ... تلک اللطائف ... النوم ... ای اذا کان الامر کذلک ... لسان الالهام ... الاستعارة ... والخوض
للدخول فی الماء ... جمع لجة وهی معظم الماء واضافة اللجج الی الفوائد من اضافة ... الفوائد ... المشبه الی المشبه ... والخوض ...
تحت الماء ... جمع ... یقال فلان ... والشعاب جمع شعب بکسر الشین طریق فی الجبل والاضافة بیانیة ... الشوارد
جمع شاردة ... والصعاب جمع صعب ... دخول فی امر ... والدیاجر جمع ... اللیل ... الدیاجیر ... الاواجر ...
... لان فیه کثرة ... جمع ... المسافر ... اللیل اذا رکب ... العطش والهواجر جمع هاجرة ...
... استعارة تمثیلیة حیث شبه الهیئة المنتزعة من ... الشاقة والهیئة ... مشکلات الاصول بالهیئة المنتزعة
من رکوب ... ذلول ... الوحوش ... استخراج ... الشرع ... الحقیقة ...
تمام الوسع والطاقة ... ان ... فان ... الشوارد ... فقال ...
... العطش ... والقناع ... المراة ... الصحاح ... المقاصد ...
... الاجزاء ... عبارة عن الموضوعات والمبادی قوله ... اصداف ... التقریرات ...
... وقت ... علی وجه البحر ... کثیر ...
... عطفت ... عن کمال السرور ... اذا فرح ... التشاط ... السرور ... الکسل ...
... لشدة حزن ... فی الثانی ... ومتون ... علیه یقال ...
... علی ... اذا جلس ... الصحاح والمراد به هنا الاختصار فی الاستدلال علی ما ذکر غیر متجاوز الی غیره ... الدرایة ...

مفعول يسمى الماهر الحاذق والفريقان الحنفية والشافعية ولا يستاهل اي لا يكون اهلا في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل لذلك هو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فظهر ضعف
قول الجوهري لا يقول فلان اهل لذلك لا يقول اهل العامة لقوله البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب
والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال في الاول مع بضاعة وفي الثاني احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملي فقيل من ملو بضم اللام في الصحاح ملو الرجل
صار مليا اي ثقة فهو غني ملي وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعدها ساكنة قبلها كسرة فاعتم كما في خطية وهو حسيبه اي محسبه وكافي ونعم الوكيل اعتراض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة
في آخر الكلام او عطف على هو حسبي او على حسبي فقط وقد بسطنا الكلام في هذه الوجوه وحققنا في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بعون الله وحسن توفيقه فمن اراد ذلك فليرجع ثمة قال
حامدا لله حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدئ الكتاب اقول اختلف في ان هذه الباء للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول والقاضي الى الثاني
ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثاني لغو وقد جوز صاحب اللباب لفاضل الاسترآبادي اللغوية على الاول ايضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء
ابتدئ اللغوية على احد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء هو متبركا مثلا قد ترك نسيا منسيا فجعل
المذكور او ما في حكمه متعلقا للتعلق بمتعلق به وانما ارتكبه ههنا للاشعار بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان للحمد تعلقا به ايضا ليكون كالتوطية لوجه الاختيار الذي ذكره وانما صرح بمفعول ابتدئ
اعني الكتاب قطعا لاحتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان المفعول رح يكون هو التسمية فتعين الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز ان يكون حالا من المستقل الى
الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لان اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف الذي سيأتي لا يقال جعله حالا انما ذكر انما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست
كذلك على ما صرح به الشارح لتصحيحا لكلام المصنف حيث جعل الضمير في قوله اليه يصعد الكلم غير راجع الى لفظ المبدل بل هو حال عن الضمير المستكن في فعل البداية او الشروع المقدر بعد
التسمية اي ابدا او اشرع حامدا لانا نقول قياس الشرع على المتن فاسد لان المصنف لم يكتبها في المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتعين انها ليست من
الكتاب وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب فجعله حالا عما ذكر المعترض لعدم جزمه بان التسمية ليست من كلام المص باطل فحمل على ان متعلق الباء ايضا اجنبي عن الحال
اعني حامدا فلا يوجد في العبارة اشارة الى نكتة تخلف عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التغيير الاسلوب المشهور فائدة تعتد بها قوله اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم اقول يعني ان المصنف
لما ادعى ان حديثي التسمية والتحميد متعارضان مع براءة كلام الشارع عن امثاله وان ما ذهب اليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد حمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي لا يصفو عن شوب
ضعف مع الغفلة اراد ان يوفق بينهما بادق وجه واحسنه بحيث يكون عبارة مشعرة به فاختار في الحمد طريقة الحال لتسوية بين الحمد وبين التسمية في مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما في
خصوصية الحال فان التسمية ايضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل بدون الصلوة ونظائرها لانها ايضا قيود
فيكون كما يصرح به امرا عرفيا يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقي وبالآخر على
الاضافي على وجه يشعر به العبارة فان عبارة القوم وان امكن ان يحمل على ما افاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله فجاول ان يجعل التحميد قيدا للابتداء ناظر
الى قوله والتسوية بين الحمد والتسمية وقوله حال عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه في كلا الامرين ولما وردان هذا التوفيق انما يتاتى في حمل الابتداء على
العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الآحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر المتبادر اليه الاذهان ابتداء وهو كونه آنيا فلا يتاتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى
الايراد وجوابه بقوله الا انه قدم لان النصين يتعارضان ظاهرا بناء على حمل الابتداء على الآني الذي هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين على تقرير حمله على الآني يفوت الابتداء بالآخر
على ذلك التقرير بلا مزية واما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور فيه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ
اليه وان لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقية عملا بالكتاب والوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود
الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعا في الاول عملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع
في التصنيف الا ويقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه تركه اجاب بقوله ترك العاطف يعني
من الحالين لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما مستويان فيه لا تفاوت بينهما بوجه من الوجوه فلو عطف احدهما
على الآخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب يشعر في الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضيها حينئذ يكون قوله وترك معطوفا على عامل يجعل ان يكون
معطوفا على اراد وحاول لكن الاول اولى لفظا لقربه ومعنى لزيادة دقة فيه فتحقق من جميع ما ذكرنا ان المصنف كان من النصين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته على الاعتبار
الثاني لو تدبر فان هذا المقام مما اشتبه على العوام حتى ضل عنهم المرام فاحلوا كثيرا من الانام قوله لان قوله وبعد فان العبد المتوسل اقول لان ان يمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدر
اما قبل بعد واما على النسخة القديمة وهي هكذا وفي حلية الصلوات محليا ومصليا يقول العبد المتوسل آه فانظر انه حال عنه اي عن فاعل يقول لانه ثابت في الظاهر وجزء من الكتاب
وظاهره محتمل قال فيحتمل وجوبا اقول فان قيل مثل يحتمل ان يكون معنى اولا في التنقيح وثانيا في التوضيح قلنا لا لاشتراط المقارنة بين الحال والعامل ح اللهم الا ان يجعل من قبيل قول الشاعر اصدقه
في مرتبة وقد اثرت صحابة موسى بعد آياته التسع قال لكمال ذاته وعظمة صفاته اقول اي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات هو كيف يستحق الحمد والمحمود عليه يجب ان يكون فعلا
اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لم تكن غير الذات وان لم تكن عينية ايضا عظمت كما الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر
الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانبائها عن الافعال الاختيارية او لكون الذات كافيا فيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وبعضهم
الاقتصار سبق الاختيار بحدوثه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لانه مخالف لمذهب المتكلمين لا يقولون بالقدم الذاتي قال اي ايجادا وابقاء اقول اي نقل عنه انه قال البيضاوي

المراد ان اولا وثانيا ظرف لايجاد ولا ابقاء النظر وانهما متعلق بحامد لكن المراد ان فى تفصيل الحمد وتقييده بهما اشارة الى الحق بالايجاد والابقاء اولا وثانيا على معنى حامدا فى اول الامر على الايجاد
والابقاء فى الدنيا وفى ثانى الحال على الايجاد والابقاء فى الآخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت ام الكتاب اشير فيها الى نعمتى الايجاد
والابقاء فى دارى الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اى المنعم بجلائل
النعم ودقائقها التى بها الابقاء واما الى الايجاد الثانى فبقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر واما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك نعبد الآية فان حاصل ذلك طلب العود الى الآخرة والوصول
الى الجنة وسعة الرحمة ثم اشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربع اما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر واما فى سورة الكهف فالى الابقاء الاول
فان نظام العالم وبقاء النوع بالنبى عليه السلام والكتاب واما فى سورة السبأ فالى الايجاد الثانى لسياق الكلام الى اثبات الحشر على منكرى الساعة حيث قال وقال الذين
كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى واما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى لقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الحشر بالتسليم واستقبالهم بالتجليل
والتكريم ولا يذهب عليك ذو درجة فى صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة بحيث يوجد الاشارة الى المقصود فى اول الكلام
وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعد ففى سورة الانعام توجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الاشارة بالابقاء او غيره وكذا
سورة الكهف يوجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله انزل على عبده الكتاب ولا ينافيه وجود فيه او فيما بعد الى غيره ثم لا يخفى ان الاولى لاستيفاء الاشارة فى سورة السبأ الى ما يدل
من قوله وله الحمد فى الآخرة لانه اقدم واول قال على ما انه يستحق الحمد آه اقول هذا توجيه لعبارة المصنف وتصريح بان اولا وثانيا بمعنى فى الدنيا والآخرة ولهذا قال فى السؤال الآخر
على الوجه الثانى يكون حامدا آه وان جعل تفسير الآية باول معنى العبارة اليه يعود واليه اشار الى قوله وفى الآخر على ما يشاهد من كبريائه قال فان قلت فقد وقع التعرض آه اقول
الفاء فى قوله فقد وقع التعرض يدل على ان منشأ السؤال الوجه الثالث يعنى اذا اريد بالحمد اولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذى فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى الدنيا
وهو متناول فى الثناء فيلغو قوله ولسان الثناء اليه ثانيا تكرارا محضا وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء هاهنا من قبيل استعمال المقيد فى المطلق كالمشفر للشفة بقرينة ذكره بعد الحمد
فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى هذا بعد ذكر الحمد اشارة الى توزيع الحمد
فان تعلم الشرائع من جملتها التوفيق تأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه قد يقال الثناء وان لم يتناول الصرف
للاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنابه تعالى كناية عن قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك العرف ولا يخلو هذا
الى قليل تأمل قال وفيه اشارة الى ان الشارع اقول لا يبعد صحة قوله ولسان الثناء اليه ثانيا وفائدته اراد ان يبين خاصية افادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه
على ثانيا فانه يفيد قصر صرف عنان التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى فيكون اشارة الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب
الخلق بالكلية ويصرف عنان التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم قال فان من شرط الحال آه
اقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى ان الآخذ فى العلوم الاسلامية يعنى ان هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على
صحة كون حامدا وثانيا حالا من الابتداء والاصح بطلان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لانه آن وكل من تلك الاحوال
يقتضى زمانا وتلخيص الجواب ان الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء فى بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضى ان يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب
بل الظرف حال والمتعلق متبرك باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء العرفى متد من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والثناء
والصلوة وغيرها قال قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر فى الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر من النحو كما قد صرح المحققون من شراح الكشاف
ان تقدير الفعل العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت فيقدر بما افادته شاهدا لو قلت زيد على الفرس او من العلماء او فى حاجتك او فى النفرة لقدرت راكب ومعدود وساع
وكان اس من الاستقرار قال فان قلت على الوجه الثالث اقول الفاء فى قوله على الوجه الثالث تدل على ان كون السؤال ناشيا عما قبله يعبر اذا اشترط مقارنة
الحال للعامل وتلك المقارنة تقتضى الوجه الثالث لانه يقتضى حينئذ ان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا لعامل الحال الذى هو ابتدء فان الحمد فى الآخرة
لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة فى معناه ومجاز فى النية والعزم فاذا اريد بحامدا النظر الى
اولا حقيقة وبالنظر الى ثانيا نية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا فى اولا وثانيا وليس كذلك بل يحمل الكلام من قبيل
المحذوف ويقدر حامدا آخر فى ثانيا فيتعدد ولفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقى وبالثانى معناه المجازى فلا جمع ولا فساد قال الحلبة بالسكون خيل آه اقول هذا ما في
الجوهري والمفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيها حيث قال فى بيان الحقيقة الحلبة للسباق ويقال للخيل التى تأتى من كل اوب حلبة قال ومن ذلك تكثير الصلوات حيث
تريد بالحلبة السابق والمصلى اللاحق بالنظر الى نفسه لا ان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال وفى القرينة الثانية من
الاستعارة اقول حيث شبه الثناء بجواد من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل لعنان الثناء الذى يلائم المشبه بطريق الترشيح قال و
فى الرابعة من التمثيل اقول المناسبة لما ذكر فى القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوات ان تعتبر الصلوات كالاجواد وتشكل راكبها وتشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرة
عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكبى الاجواد المترتبة فى العدد وفيه من المبالغة كما لا يخفى قال وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة اقول قاعدة ان مقابلة الجمع
بالجمع يقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد واطراد وقوع المعمولات الثلث فى اوائل تلك القرائن وتعليل بان الحصر انما يناسب المقام وما سبق ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجتماعها على ان

تقديم خارج عن المقصود بل التقدير ان تقديم المعمولات الثلث في القرآن آه فليتأمل قال مع انه اجعل التفضيل الدليل آه اقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على انه من تركيب ول
ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول متصرفاته والقياس في ثانيته ووءلى كفعلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وأل نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتعريفه كتعريف
افعل التفضيل واستعماله بمن مبطلان لكونه فوعلا واما قولهم اولة واولتان فمن كلام القوم وليس كذا في شرح الرضي وليس بالمرضي لان صاحب الكشاف قال في الاساس يقول احل
اول ناقة اولة اذا تقدم الابل قال فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل اقول قال الرضي لقال القيه مذ عام اول يوقع اول صفة لعام اي عام اول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام اول بالفتح
اول وهو قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال في تاويل اول بقبل اشكال لان اول الشيء اسبق اجزائه فمعنى اول عامك اسبق اجزائه اما من الليالي
او الايام او الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم جميع اجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز ان يقول اول ههنا بمعنى
اول عامك ويكون الظرف صفة لعام اي عام كائن في زمان اسبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا ولا يبعد ان يقال انه جر صفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف لان مذ قد
يجر فعلى هذا يكون اول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وانت خبير بان الاشكال انما يرد لو كان مرفوعا بما ذكر من الوجهين اذا ذكر اول مع عام او نحوه وههنا ليس كذلك ولفظ الشارح
ههنا اشارة الى ما ذكرنا قال وهذا معنى ما قال آه اقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما اولا ومن انكره
فقد كان صحاحه سقيما والفرق بين المثالين ان الاول في الاول صفة عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان يكون عام خمسين او اربعين او ثلثين او نحو
ذلك في الصورة المذكورة قال سعد جده ايهام اذا الجد البخت واب لا اب اقول فان قيل الايهام ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان
ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد للمعنيين لا يقتضي الايهام قلنا معنى اب لا اب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة
والمراد البخت بقرينة كون الجد جده وعادله نفسه وان خفيت ودقت والشارح رحمه الله نبه على الاصل واكتفى في الباقي بدلالة السباق والسياق قال او تضمين بمعنى التصديق
اقول التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر
صلته اعني الى اي انهي اليك حمده وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة
والمجاز وان كان مستعملا في احدهما ولم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل في المعناه الحقيقي والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور
اصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر وحالا
كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمين معنى اي تعترفون به مؤمنين وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى لا شرفني الله تعالى بتنقيح الاصول موفقا له فان قيل اذا كان
المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلنا لما كان مناسبة للمعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه
ومن ثمه كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه قال والصواب لم يسبقني امثله اقول اعترض عليه بان للتضمين مجالا واسعا في كلام العرب حتى نقل عن ابن جني لو نقلت
تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز ان يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع باحد الطريقين السابقين اي لم يقف على مثله سابقا آياه او لم يسبقني واقفا على
مثله فرده في الحاشية بان المراد الصواب بحسب اصل اللغة والا فقد ذكرنا ان المصنف كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى واما سبقته غلبته
ليس المعنى ههنا على هذا الا يقال ان التضمين ايضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة اصل اللغة ولا اصالة في التضمين نعم يمكن ان يقال سبقته على كذا يجيء بمعنى غلبته
عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا ممنوع ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحو ونحوه في قوله سبقت العالمين الى المعالي نقل هذا
الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه لصائب فكرة وعلو همة ولاح بحكمة نور الهدى في ليالي الضلالة مدلهمة يريد الجاهلون ليطفؤه ويأبى الله الا ان يتمه قال وضع اسم الاشارة موضع
الضمير لكمال العناية بتمييزه اقول فان قيل ههنا نكتة اخرى ابلغ واحرى مما ذكر وهي التنبيه على ان تسميته بالتوضيح لاجل الاضافة بالصفات السابقة كما ذكر في قوله تعالى اولئك
على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة تفهمت من لما كما صرح به في الجواب الآتي فلو اريدت به ايضا لكان للتاكيد وقد تقرر ان التاسيس اولى
من التاكيد قال لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار آه اقول تلخيص السؤال ان التسمية ان جعلت جزءا من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى
حينئذ يكون مذكورا في الكتاب كالضمير وان لم يجعل جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذو بال ولم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب اختيار الشق الثاني من الترديد
قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب
لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا ينافي قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر اذ يجوز حينئذ الابتداء
الحقيقي بالامرين في زمان واحد بان تلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب معا والى قوله او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتاب
عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد اللفظيين من الكتاب كما يظهر
من التامل فيما سبق وهو يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني والنقوش علاقة قوية وهي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع
للفظ في المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في النقش قال ثم الكلم غلب على الكثير اقول يعني انه وان كان مفردا بحسب اصل الوضع لكنه غلب
على الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزي بانه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين
الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا شيء من الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز ان يكون لتاويل الموصوف بالمذكر كما قال

صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا اى كثيرا اكثر ولم يقل رجالا بالجمع اى جمعا كثيرا اوانا في ان ابنية الجمع محصورة معينة وهذا البناء ليس منها ويمكن ان يذكر وجها آخر وهو انه
ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو والنون او بالالف والياء والياء ولا جمع تكسير لان هو احد فيه على السلامة فان قيل سلمنا انه ليس جمعا صيغيا لكن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع
كالقوم والرهط قلنا ان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع بوجهين الاول ان اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني
ان الفرق بينه وبين واحده اسم الجنس وبينه فيا له واحد تميم الا بالياء نحو روم ورومي او التاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجنس ولا شك ان الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعارض
الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع الا قبيل انه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر قال فلا ينبغي ان يشك في انه جمع او اقول يعني انه تقرر انه اسم جنس
يفرق بينه وبين واحده وليس من ابنية الجمع الصيغية لا ينبغي ان يشك في انه جمع كما ذكر وكسب بناء على الاول الا انه ذكر فيا سبق الى الوضع لا الاستعمال والا كون ذكر كب فيا لنظر الى الاستعمال
و وضع لما تقرر ان الركب اسم جمع دون الكلم لكن لم يستعمل في الواحد فلذا ركب ولا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع كتب وركب بناء على الثاني وان كان في مفرداتها
لا مناجهان صيغة لتغير حال مفرداتها فاذا لم يبق شك في واحد منها في استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا مرارة قاهرة والصواب وان كان يراد الوصل
واعلم ان ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه فاذا وجه لم يبق الشكال ويحتمل ما ذكره الشارح من الاحتمال وذلك ان قوله ان كان جمعا شرط حذف جزاؤه لدلالة قوله وكل جمع الخ
والشرطية مع المبتدا صغرى وكل جمع الخ كبرى والقياس ودليل على جواز تذكير صفة الكلم وتقدير الكلام ان الطيب مع تذكيره صفة الكلام لان الكلم ان كان جمعا يفرق بينه وبين
واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث فالكلم يجوز فيه وصفه التذكير والتانيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم ان المصنف جزم الجمعية الجنسية
ثم لا يمكن حمل كلمة ان على الشك فقيل يجب ان يحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض ائمة النحو كما سبق فان لم يستعمل فيه الا كما افترق في المعاني فكان قال كلم
ان وقع شك في جمعية الصيغية بناء على قول بعض ائمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية ثم لا ينبغي جزاؤه **قال** من محامد حال من الكلم وبيان له على ما قال النبي عليه السلام الخ اقول ان
ان هذا الموضع من معارك الانظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه الاقدام وضلت في دقائقه العقول والافهام فان اردت التحرير على تحقيق المقام فاستمع لما نتلو عليك
من الكلام فاقول وبالله التوفيق اراد بالكلم الطيب كل لفظ دال على الايمان وتعظيم الملك المنان كما اريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة
الآية وبعبارة الاقرار باللسان المترتب على التصديق الجناني والمستتبع بالعمل بالاركان لانه حيلة نقية فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة فيصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بيانا
للكلم المعرف لكن لا توجه ان معنى الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للراى فيه فلا بد لبيانه بالحمد الموصوف اصل في الشرح فنبه ان ذلك مبنى على ما ورد
في الحديث من بيانه بالحمد الذي يكفيه في بيان حال الفرع لا بيانه على حال الاصل الا ان بيانه ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان
بما يجب ان يؤمن به فان قوله سبحان الله يدل على تنزيهه عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال والباقي على وحدانيته تعالى حتى لو عبر
عن ذلك بعبارات اخر مغايرات كان قوله ذلك كلمة مثلها كما طيبا ايضا فظهر ان قوله على ما قال النبي عليه السلام لا يدل على ان الكلم الطيب ههنا ايضا محمول على ما بينه الرسول
عليه السلام حتى يرد انه لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم الا ان يعتبر المجاز وفيه بعد وانه لا يصلح البيان في المحامد الموصوفة لانها اعم من الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على كون من
محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سيما في مقام الحمد والجمع المنكر ليس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح ان يقع غير العام بيانا
اجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكرا لكنه موصوف بصفة عامة وسيجئ في مباحث العام ان النكرة الموصوفة بصفة عامة والثاني ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم فحمل عليه
بهذه المناسبة وتحقيقها ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة علة بمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا فحنث بمجالسة رجلين الا انه قد يفهم الجنسية
قرينة والتنكير على ان القصد فيها الى الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد بل يعم كما او صف بصفة عام والكلم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تنكير الكلم
على ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بالعموم في مثل تمرة خير من جرادة وعلمت نفس ونحو ذلك ولا كل وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا
عموم في مثل لقيت رجلا عالما فاذا لا فائدة في الوصف والتنكير حيث اقتضاء للمقام العموم في المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلان يفيد في جمع المشتمل على الكثرة المناسبة
للعموم اولى فان قيل قد صرح الشارح في مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا سد الايراد وصفا على الاستغراق
قلنا المقصود ههنا توجيه كلام المصنف وهو يعني اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم النكرة الموصوفة وما ذكره الشيخ بيانه اذا كان او انه ان شاء الله ثم لا علم ما سبق ان الكلم
الطيب ما بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من المحامد وجهات ما ذكر في وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح لوضحه بقوله المحامد جمع محمدة الخ
حقق الوصف وحال للموصوف بين فائدة ذلك الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها اصل وفرع اصلها الايمان والاعتقادات
وفرعها الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان اصل الحمد وفرعه حمدا ايضا كي اصل الشجرة وفرعها شجرة ايضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط واصله فعل الجنان وفرعه
فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك حاصله ان اصل الحمد فعل اللسان وفرعه ايضا حمد من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل ينبئ عن تعظيم المنعم فالاعتقاد اصل من جنس الحمد
لانه لكان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم اصلها والعمل فرع من جنسه لانه لما كان لقبول عنده تعالى فالمقصود من تقسيم الحمد وجدان اصل وفرع للحمد اللساني من جنسه لتتميم التشبيه
لان المراد بالمحامد المذكورة ههنا هو المعنى الاعم فلا تحمل ما توهم ان ما ذكره رحمه الله من ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقيقية والاعمال الصالحة ينافي حمل الكلم على ما ذكره الرسول عليه السلام
لم يكن عمل صالح لم يتقبل بل على عدم دخول العمل الصالح في الكلم الطيب ان تفسير الكلم بالاعتقاد والعمل تحسين فليتامل **قال** فاثبت لما شابه اقول اى بطريق التخييل وهذا
الطريق اى الطريق الاستعارة المكنية حيث جعل قبول العبادة من حيث انه سبب الطاف الرحمن وطلوع انوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس الذي هو سبب اضاءة ما فيه

اثبت لذلك لقبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا بطريق التخييل قوله فان القبول الى قوله تمتعنى به الاشجار بيان لقوله بها روح الابدان ثمار الاغصان الا انه اكتفى بالاخير في الآخر لكونه المقصود و
دستلزامه الاول وانما قال مهبها المسلول لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التي تنكب عن مهاب الريح الاربع القوم والنكب في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الارنب ونكباء الصبا
والشمال تسمى الصابية ونكباء الشمال والدبور الجربياء ونكباء الجنوب والدبور ازيب قوله لم يسمع لثان قال الجوهري الوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به والوضوء بالضم مصدر من توضأت
للصلوة ومثل الولوع والقبول ثم قال وحكى عن ابي عمرو بن العلا القبول بالفتح مصدر لم اسمع غيره وذكر الاخفش في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال الوقود الحطب والوقود
بالضم الاتقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد الوقود والوقود ويجوزان يعنى بهما الحطب ويجوزان يعنى بهما الفعل وقال
غيره القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من المصادر فمبني على الضم **قال** تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى اعظم امر العلم **اقول** اما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التي
من شانها ان تعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها فقد تدل ذلك البعض لغاية شرفه وكماله منزلة كل النعم وتدل ما عداه منزلة العدم واما اعظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم
والاصول المراد ههنا الادلة الكلية هو موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا اعظمت بتعليق المحامد لتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة **قال** والشريعة
تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية **اقول** وههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخولها تحتها والاضافة
تقتضي خروجه منها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئي الى الكلي لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع
من اضافة الجزء الى الكل وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم والواريد بالشريعة معنى الدين وحمل الاضافتان على التوسع كما في مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان
جعل عالم الصفات مطلقا من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانها حينئذ يتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال في مباحثه بادلة الاصول المذكورة وقد استدل الشارح رحمه الله
في التوحيد وغيره وفي غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتأييد الثالث انه ادعى ان جميع ذلك نعم تستوجب الحمد ودليله لا يطابق
اذ لا ربط بالمتن بوجهين الاول ان اول المحمود عليه تمهيد بيان الشريعة ولم يذكر في الدليل والثاني ان نفس الشريعة ليست محمودا عليها وقد ذكرت في الدليل وبالجملة بعض
المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الانزال على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال اذا بالشريعة
نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجبت الحمد فلان تستوجبه تمهيد اصولها اولى واعلم ان المصنف والشارح لم يتغير فيا لجمل قوله وتيقنه الحواشي سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب
والظاهر ان المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات او وجوه الاستحسان لدخولها في دقة المعاني ولطفها خفاؤها عن بعض البصائر فان الشيء اذا لطف سخفى
عن الابصار **قال** وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه دون الكلام **اقول** اي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات
والصفات والنبوات مباني تلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية مترتبا على ادلتها
التفصيلية بأجمعها موقوفة على احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف الالة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة
على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك فان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورياسته له
على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثاني والعلم لو بين حيثية موضوعه في علم آخر يكون ادنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث
عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة وتلك الحيثية انما تبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثاني فلان
معرفة احوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما اشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم ان كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء
آخر لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع انها ليست باشرف منهما بل هي آلة والآلة لا يكون اشرف من ذي الآلة
وان الكتب من شرف وشرف فان الصلاة موقوفة على الوضوء وليس اشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفة تعالى وليس باشرف منها **قال** بني على اربعة اركان **اقول**
قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب ان يكون معربا لان البدل من التوابع
والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة ولا محل لها من الاعراب للجموع واما معنى فلان المبدل منه يجب ان يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك **قال** مرتبة الاحكام
الشرعية بتقديراته **اقول** يتجه عليه ما اورده اولا ان المتبادر من ركن الشيء ما يكون داخلا فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره
آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول
الاربعة اركانا للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها تنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة
على اقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح ان يقال اراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على
الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب لقوله اولا في المتن والحكمة في المحكمات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى
انه انما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم آه وقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها فاعلم ان
ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول فلا وجه للتأنيث اللهم الا ان يقال الضمير فيها
عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه **قال** ثم العمل بالقياس **اقول** انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق يقتضي ذكر القياس فلو قال ثم
لم يستقم اذ لا شيء بعد القياس حتى تقدم افراده عطفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الا الشارع الاحكام عليه ثم تقديم الكتاب على السنة والسنة على

الاجماع والاجماع على القياس فان العلم بوجوده ليس من قبيل تعيين الاصل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على ان الاصل كان ينتقض في القياس مراد ههنا كما يعلم ذاتي ذكره وفيما ايماء بانها ليست مذكورة بالمساواة بحيث لا ينبغي ان يكون شئ فيها ملحوظا معه بخلاف القياس فان الحكم فيه لا يظهر الا بالاصل فكان الاصل فيه ماخوذا منه باعتبار وحيث يكون مقطوع النظر مع كونها فروعا في ناحية قال وما في اخرهما اقول ليس قيد القول ليستوي بل لئلا يلغت بالاضافة التصاقه بذلك والمعنى افت لما ما فيه في اوفي اللكم حاجة ما حاصل الاعتراض ان المتبادر النصوص منفية لنتائج الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها اثمار الافكار وثمرات ولما وليست كذلك لتبوتها في الواقع وايقانا للعالم باللغة مع قطع النظر عن التفكر ونظيره وقوله بمنزلة الجواب عنه وحاصله انه لم يرد بالعراس مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل اراد بها الاحكام المستنبطة من النصوص التي يثبت الحكم في النصوص عليه بالعلة واحكام الفروع نتائج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص واحكامها كذلك ولهذا يختلف المجتهدون في الاولى دون الثانية لا يقال فاذا اريد الاعمال المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس انتقل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب ان يريد الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة ولا نقول اريد بالذكر للذكر الاستقلالي ليشهد به التامل في العبارة فلا ينافيه الذكر الاستطرادي فلا اختلال ولا اشكال قوله الظاهرة على النصوص مرفوع صفة لنتائج قال اي لطالبه الفاصل بين الحق والباطل اه اقول كل من الوجهين مناسب بكشف القناع عن جمال مخدرات الكتاب اما الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته واما الثاني فلان الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال مخدرات لما ياتي في موضعه ان البيان اذا لم يكن شافيا قد يغلب الاجمال على الاشكال الا ان المصنف اقتصر على الاول لان استلزامه الثاني اظهر من استلزام الثاني له قال وبذا حسن عطف الخاص على العام اه اقول ينبغي ان بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلوة والحج بالافعال ونحو ذلك الا ان بالقول اقوى لوجوه ثلثة الاول انه موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر والثاني ان اكثر الاحكام مبينة عليه بخلاف الفعل وهذا ظاهر والثالث انه متفق على الحجية بخلاف الفعل فانه ليس حجة عند ناكما سنبين في موضعه ان شاء الله وايضا اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل قسم ثالث من السنة فلم لم يتعرض له قلنا لندرته ولكن بيانيته ابعد من بيانية الفعل قال ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة اقول فيه بحث وهو ان المفهوم من هذا التعليل ان الاعجاز ان لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون المساواة طريقا للاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك كون المساواة طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشئ لا يحمل عليه والتفسير يجب ان يحمل على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان التصادق بالمشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي تصادق ماخذها كالنطق والضحك الا ان يكون احدهما بمنزلة الجنس للاخر كالمتحرك والماشي فانه يصح حينئذ حمل الاعم على الاخص نحو المشي حركة وههنا لا تصادق المشتقات فضلا عن تصادق مباديها لان المساواة المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية ما يمكن ان يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشئ مساويا له في التحقيق مباينا يجب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخصوص وعلم المعاني بالتتبع وههنا ليس كذلك فان المساواة المذكورة مع مباينها للاعجاز غير مساوية له في التحقيق فيجوز تفسيره بها بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكر ان مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيره فانما يكون ذلك في معناه اللغوي واما قصد المصنف من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الراي الصحيح لانا نقول ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الراي الصحيح لا يكون متفقا عليه فظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب المسبب جميعا ومنشاء الغفلة عن قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا لا يقال لم لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا الدليل وليس فليس قال وههنا بحثان اقول مورد البحث الاول قول المصنف هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه ان يريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط او المحققة او المقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كون طريق تادية المعنى اعني اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يصلح بمجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان التحدي وقع على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا وتوضيحه ان هذا غير مستقيم بل مراتب الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منهما حد الاعجاز على ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد قوله كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه قلنا لا نسلم قوله ان التحدي وقع على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول معترضا ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعاني التي ذكرت في القرآن في مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض ولا يخرج بعضها للاخر بذلك عن كونه معجزا فظهر ان كونه ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني ان المراد بوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يكمل للغير معارضته ولا ينافيها التعدد والصفات في جهتها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف سحر الكلام حيث لا حد له ينضبط ولا وحدة تجمعه مباحث المقدمة قال الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين اقول فان قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيقع الكتاب على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه من المقدمة فالمراد بالكتاب ما سواها ولذا لك قال فيقع بالفاء دون الواو قال وهو يشتمل على بابي الترجيح والاجتهاد اقول هذا جواب سوال تقديره ان القسم الاول كيف يكون مبنيا على اربعة اركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح وباب الاجتهاد وتقديره الجواب ان ذينك البابين من تتمة الاركان ولواحقها فكانهما داخلتان فيها **قال**

لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة اه اقول اعلم ان الطالب لكونه فعلا اختياريا لا بد له من الارادة متعلقة بخصوصية المطلوب متوقفة على امتيازه عما عداه فاذا كان متكثر الكثرة جهة وحدة
كما فيما نحن فيه فحقه اي اللائق بحال الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والا فوقه ما بعينه ويشتغل بتلك الجهة فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره لوجه استحال طلبه وان تصوره بما يعمه وغيره
لم يتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله في ضمن جزئي لا بعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يامن ان يؤديه الطالب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشتغل بغيره و
ان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه وتيسر ان تناهت بما هو المطلوب فان اسماء العلوم انما وضعت بازاء قواعد مدونة وان جاز از دياد فروعها
بعد التدوين وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على الاول فقط واما على الثاني فلا فرح بصرف كثير من اوقاته الى ذلك فربما لا يفي بما فيها التحصيل المطلوب فيلزم
ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرها في حواشي **قال** فله بكل اعتبار **اقول** كل من التعريفين مقصود وههنا اعني مقدمة الشروع على بصيرة اما اللقبي فلما ذكر
في الشرح قبيله واما الاضافي فلان الجزء الاول وسيلة الى ما هو من المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط او بعضه ان
كان الادلة والاحكام جميعا على ما سيأتي وايا ما كان فقصورها من تلك المبادي ولهذا قال المصنف في المتن فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزؤه الثاني لا يحتاج اليه
اللقب لا عتباره فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقبي وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه ومعرفة اقسام هذا الكتاب المؤلف
فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافي قرن بالمعنى اللقبي في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافي
في المعنى الثاني اللقبي **قال** النظر الى المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام **اقول** يعني ان اللفظ اذا نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه
هو المعنى الثاني وفيه بحث لانه اراد ان المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافي بحسب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما سلمناه
لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان يراد انه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند ارباب الفن
المشروع فيه جعل اصلا في القصد **قال** وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب **اقول** فيه بحث لانه ان اراد ان اللقبي بمنزلة الجزء من الاضافي فلا باس لذلك اما بحسب
اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبتنى وهو المعنى اللقبي فان قيل المراد
بالاصول ليس المبتنيات مطلقا بل مبتنيات الفقه فيتناول الى المعنى اللقبي لان مسائل الاصول مبتنيات الفقه وادلته كما سيأتي وقد تقرر ان حقيقة العلم هي المسائل قلنا لا نسلم
ان جميع مسائل الاصول مبتنيات الفقه وادلته كيف وسيأتي ان بعضا من مسائلها لبيان شرائط وقيود ومعتبرة في مسائل هي المبتنيات للفقه وان سلم فيكون هذا
المعنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول القواعد التي جعل المعنى اللقبي عبارة عن العلم
بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة فقط الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد حقيقة للمعنى اللقبي هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى اللقبي هو العلم بالقواعد
والجزء من الاجزاء في هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها ولعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سيأتي بان المراد بالاصول
الادلة الاربعة فليتامل **قال** فان قدم تفسيره **اقول** اي تفسير الفقه بان يقدم تعريف اصول الفقه باعتبار الاضافة **قال** والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي **اقول**
اعلم ان مراد الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان التعريف اللقبي الذي ذكر ابن الحاجب يشتمل
على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى اعادة تفسير الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى ليعرف من حيث
انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافي حيث يعرف الفقه حينئذ بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي ان يقال هو العلم
بالقواعد التي هو يتوصل بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي يتوصل بها الى الفقه لم يتبين معنى الفقه ثم يوجد في
تعريف الاضافي فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة اخرى لا يرد على الشارح لانه لا يقدح في غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل في نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ في تعريف
الاضافي لان المفسر حينئذ الاصول فقط **قال** ولما كان اصول الفقه عند قصد معنى الاضافي جمعا **اقول** يعني هذه العبارة التي احد اجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة
لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام بلا امعان **قال** واللفظ علم يشعر بمدح او ذم **اقول** يعني باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد تبعا **قال**
واصول الفقه علم لهذا الفن **اقول** قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد معلوماتها فان قيل هذا
بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار نيا في العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتحدة في الذهن وهي لا يقبل التزائد قلنا الموضوع له ما قوانين واصول يمكن ان يتوصل
الى استخراج المسائل التزائد والمجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكما لا يتغير المسمى بنقصانها فكذا بزيادتها فان الطفل مثلا اذا سمي باسم ثم زاد بعض اجزائه بحسب كبر السن والجثة و
نحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا **قال** فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه **اقول** معرفة المضاف من حيث هو مضاف
يتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجا الى تفسير او تعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدي في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف
اليه وان يعرف المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى اللفظ اولا ثم معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما هذا عكسا اللهم الا ان يقال انهما
لم يعتبر الحيثية المذكورة **قال** لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة **اقول** يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار
والسقف من حيث يصح تاليف البيت منها لا من حيث انها جواهر واعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته
بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح

وكيبها ووجه خاص ذلك اسباب محتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح القضاء بها ولا يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة او بسيطة او نحو ذلك فلا نجعل
لمسئلة تحت تركيبه ههنا والاصول لعقد مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال وتحتاج الى تعريف للاضافة اقول لا يقال
قد اعترف الشارح بان المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة وهي للاضافة بين كما اعترف به الغير حيث قال للعلم بان معنى الاضافة الاشتقاق آه ولا يكون امر لفهما محتاجا اليه
لانا نقول المحتاج اليه المستفاد من معرفة قواعد العربية التي جعلوها مبادي للاصول الا لتقتضي البينة بمعنى البديهية المعينة عن التفسير وهو فالمراد ما في مسئلة قوله اضافة اشتق
وما في ـ ما ادا الى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا المستقيم واراد فيما في سنا هش الاصل في معنى الدليل او المثبت قوله ما يبتنى على صيغة المجهول
فان ابتنى متعد بنفسه بالحروف وهو يشمل الراجح ليقال الاصل الحقيقة ويراد الراجح على المجاز والقاعدة الكلية ليقال لنا اصل وهو ان الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل الاصل
في هذه المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال وبهذا يندفع ما يقال آه اقول اي بان انتقل خلاف الاصل ولا ضرورة يدعي اليه ان كونه بمعنى الدليل مستنادرا الى الذهن
الى العقد من غير شمول بغير المقصود يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان الحاجة اليه عدم الانتقال
له محذور ونقص واما محذور الشمول بغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت قال فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اقول تحقيق السؤال ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل
اضافة معدوم في الخارج فلا يصح توصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلما ذكره جمهور المحققين واكثر الفلاسفة من ان مقررة
في علم الكلام حيث ان بعضا من الفلاسفة قالوا بوجود بعضها واستدل فانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم
يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا ورد بان القطع انما يصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج
يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شيء ولكنه كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجي وانما يستلزم اذا اقتضى نسبة شيء الى الحس
كونه محسوسا وليس كذلك بجواز ان يكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه نسبته للحسي فاذا اريد بالحسي هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار
لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انما يقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر تحقيق
المبنى على اعتبار العقل بل يكتفي بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض اجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان تقتضي العقل معقول محض
فاذا اريد بالحسي هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف ايضا ولا يدخل في العقلي بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا وسط
فيبطل تفسيره للفعل بما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره وهو مثال له وجزئي من جزئياته فان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال
على المصادر وما شبه ذلك ابتناء عقلي قطعا ولا يصدق على شيء منها انه ترتب الحكم على دليله اما ان اريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان اريد بهما ما عم فلان الحقيقة
لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو العلاقة مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والا لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة
الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات على عللها فمحل مناقشة لان العلل يستدل بها على
معلولاتها مثلا مع امكانها لبنية عليها فليتامل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تفسيرا بالمثال بحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف
بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون امرا عارضا فوجب ذكر الاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلو حذف للايجاز لادى الى التعمية والالغاز
فالوجه الذي يتبيله المصنف ويليق بتدقيق المصنف ان يقال لم يرد بتفسير الابتناء العقلي ما ذكر بل تعيين ما هو المقصود ههنا وذلك لان مقصود المصنف ههنا
على ما تنبه الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعي حذرا من ارتكاب خلاف الاصل الذي هو النقل بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للحسي بالاستطراد
والابتناء العقلي المقصود ههنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا فائدة في التعميم لغير المقصود فكانه قال والابتناء العقلي وهو ههنا ترتب الحكم على دليله فليتامل فانه دقيق و
بالقبول حقيق قال الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت آه اقول فيه اشكال وهو ان المقرر في الكتب ان الماهية من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج
وان التحقق والثبوت والوجود الفاظ مترادفة فان الوجود عندنا منحصرة في الخارجي اذ لا نقول بالوجود الذهني فلا معنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر
عن اعتبار العقل وهو ظاهر ولا لقوله اي الثابتة في نفس الامر لان معنى وجود شيء في نفس الامر انه موجود في حد ذاته اي ليس وجود ذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو
قطع العقل عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما اصلي او ظلي لا سبيل الى الثاني لانا لا نقول به فتعين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا
يصدق عليه قلنا حينئذ لا معنى لقول الجنس والنوع من الاعتباري بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية المردود فيما
ههنا ليس مفهومها بل ما صدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ما صدق عليه ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى ايضا فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد
بهما مفهومهما ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه بعض من ذلك المفهوم قال ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض آه اقول اي لا بد في الماهية الحقيقية من
احتياج بعض الاجزاء اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الفاضل الشريف قدس سره في شرح المواقف قالوا ابدا
الحكم الكل بديهي والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا ان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء الى بعض ماهية قال كالاصل الموضوع بازاء الشيء وو
ابتناء الغير عليه اقول انما قال بهذا ولم يقل بازاء الشيء الذي يبنى عليه غيره ونحو تحقيقا لمعنى التركيب اذ لو قال كذلك يفهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب قال
بالمركب من عدة امور آه اقول جواب عما يرد على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركب اختصاصها بها بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير

ان التمثیل بالمرکب لا یقتضی الاختصاص بہا ولا ینافی کون بعض الاعتبارات بسائط لان المقصود توضیح الماہیۃ الاعتباریۃ مثال وہو لا یقتضی ایراد الامثلۃ من کل نوع ولکن نسلم انہ یقتضی الاختصاص بہا فلا فساد فیہ لان تلک البسائط انما یقال لہا فی العرف الامور لا ماہیات لا الماہیات الاعتباریۃ فلا باس فی خروجہا قال مایتعلقہ الوضع لیقع بازائہ آہ اقول فیہ بحث اما اولا فلان مافی مایتعلقہ الوضع ان کان عبارۃ عن الامر الخارجی وما تکمہ لزم ان لا یکون الموضوع لہ معنی ومفہوما حاصلا فی العقل وقد صرحوا بخلافہ وان کان عبارۃ عن الصورۃ العقلیۃ لم یصح قولہ اما ان یکون لہ ماہیۃ حقیقۃ لان الماہیۃ انما ہی للامور الخارجیۃ ومافی حکمہا واما ثانیا فلان ذلک الشیئ اشارۃ الی مایتعقلہ الواضع فیکون المعنی اما ان یکون متعلقہ نفس حقیقۃ متعقلۃ وفسادہ لا یخفی واما ثالثا فلان ذلک فی قولہ اما ان یکون المتعقل متعقل والجواب عن الکل انا نختار ان عبارۃ عن الاول قولہ لزم ان لا یکون الموضوع معنی حاصلا فی العقل قلنا انما یلزم ذلک لو رجع ضمیر بازائہ الی ما ولیس کذلک بل راجع الی الحاصل فی العقل المفہوم من قولہ مایتعقلہ الواضع فان الواضع انما یتصور الاشیاء بوجوہ ومعان ویضع بازاء تلک الوجوہ والمعانی الفاظا ان تلک الاشیاء قد یکون لہا حقائق وماہیات فی نفس الامر وقد لا یکون فتعریف الماہیۃ الحقیقیۃ یسمی الاسم من حیث انہ ماہیۃ حقیقیۃ ای مع العلم بہا وملاحظتہا علی تعریف حقیقی یسمی حدا تاما ان افاد تصور الماہیۃ فی الذہن بالذاتیات کلہا وناقصا ان افاد تصورہا فیہ ببعضہا ویسمی رسما ان افاد تصورہا فیہ بالعرضیات المختصۃ او المرکبۃ منہا ومن الذاتیات وتعریف مفہوم الاسم وہو الذی یعقلہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء لما صدق علیہ ماہیۃ حقیقیۃ فی نفس الامر او لم تعتبر ولم یلاحظ اولا التعریف الاسمی یفید تبیین ما وضع الاسم بازائہ اما بلفظ اشہر کقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ یشتمل علی ما تفصیل ما دل علیہ الاسم فظہر ان التعریف الاسمی ما لا یکون تعریف الماہیۃ الحقیقیۃ یسمی الاسم من حیث ہی ہی سواء لم یکن تعریف الماہیۃ اصلا بل بیانا فی ان اللفظ لای معنی وضع او کان تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ او الحقیقیۃ لکن لا من حیث ہی بان لم یعلم تحققہا بعد والاسمی بہذا المعنی یقال لہ لفظی ایضا علی ما قال الشارح فی حواشی شرح المختصر ای الحد اللفظی عند المحققین ہو ان یقصد بیان ما تعلقہ الواضع فوضع الاسم بازائہ سواء کان بلفظ مرادف او باللوازم او بالذاتیات حتی ان ما یقال فی اول اوائل ہندسیۃ ان المثلث شکل محیط بثلثۃ اضلاع تعریف اسمی ثم بعد ما تبین وجودہ یصیر ہو بعینہ حدا حقیقیا فمن ادعی المغایرۃ بینہما فعلیہ النقل ممکن یکون لکلامہ الحجۃ علی مثل الشارح والمصنف وسائر المحققین فاضمحل کثیر من الخرافات منہا ما قیل ان التعریف الحقیقی اما مقابل للاسمی کما ذکرہ المصنف واما مقابل للفظی وہو الذی افاد الماہیۃ الغیر الحاصلۃ سواء موجودۃ فی الخارج اولا والحقیقی بہذا المعنی یتناول الاسمی وحینئذ لا یصح جعل الشارح التعریف اللفظی کتعریف الغضنفر بالاسد من قبیل الاسمی لان الاسمی الذی ہو مقابل للحقیقی ما افاد تعریف الماہیۃ الاعتباریۃ واللفظی ما لیس کذلک لان ماہیۃ الاسد لیست اعتباریۃ وان الاسمی بالمعنی الثانی ہو الذی افاد تعریف الماہیۃ الغیر الحاصلۃ واللفظی لیس کذلک لان الالفیۃ تصور ماہیۃ الغضنفر لانہا معلومۃ قبلہ بل افاد ان لفظ الغضنفر موضوع لہ قال فان قلت ظاہر عبارتہ مشعر آہ اقول منشاء السوال قولہ وتعریف الموجودات قد یکون اسمیا وقد یکون حقیقیا وتقریرہ ان مقتضی ما ذکر ان یکون تعریف الماہیۃ الحقیقیۃ تارۃ حقیقیا واخری اسمیا والمفہوم من ظاہر عبارۃ المصنف انہ حقیقی البتۃ حیث قال التعریف اما حقیقی کتعریف الماہیات الحقیقیۃ واما اسمی کتعریف الماہیات الاعتباریۃ فان تعریف الماہیات الاعتباریۃ لا یکون الا اسمیا بلا مریۃ وقرینۃ المقابلۃ تقتضی ان لا یکون تعریف الماہیات الحقیقیۃ الا حقیقیا وتقریر الجواب ان العدول عن ظاہر العبارۃ جائز وامرہ سہل فانہ اذا اعتبر قید الحیثیۃ وقیل المراد کتعریف الماہیات الحقیقیۃ من حیث انہا ماہیات حقیقیۃ یستقیم الکلام وینتج المرام لکن لا یکون فی ظاہرہا تحقیق للمقام بل التحقیق ما افادہ الشارح التحریر بالا مزید علیہ قال وشرط الکلام التعریفین الاطراد والانعکاس اقول اعلم ان المراد بالشرط ہہنا تحقیق مساواۃ الحد للمحدود وعلی ما ہو الشرط فی التعریفات مطلقا عند المتاخرین والتعریفات التامۃ عند المتقدمین فان انتفائہا اما باعمیۃ الحد من المحدود او باخصیتہ منہ فاذا عدم الاول یحصل الاطراد واذا عدم الثانی یحصل الانعکاس ولما کان انتفاء مساواتہ فی صورۃ عمومہ اظہر جعلوا صدق المحدود علی کل ما یصدق علیہ الحد بحیث لا یوجد الحد بدون المحدود وفی صورۃ من الصور اطرادا وقدموہ علی الاعتبار وجعلوا صدق الحد علی کل ما یصدق علیہ المحدود بحیث لا یوجد المحدود بدون الحد فی صورۃ من الصور انعکاسا واخروہ فی الاعتبار قولہ وبالاطراد یصیر الحد مانعا اشارۃ الی ان الاطراد لیس عین المنع بل مستلزم لہ وکذا الانعکاس لیس بجمع بل مستلزم لہ الیہ کما سیاتی قال واما العکس فائدۃ تعقیبہم آہ اقول اعترض علیہ بانہ عکس فی الاصطلاح ایضا لانہ عکس مستوی للکلیۃ الا وسلی نظرا الی خصوص مادتہا لان المتعاکسۃ الکلیۃ الموجبۃ اذا کان تالیہا مساویا لمقدمہا انعکست کلیۃ وانما لم یعتبرہا المنطقیون لعدم اتفاقہم علی المادۃ وفیہ بحث لان مساواۃ امثال للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواۃ المحدود للحد وہی انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعکاس فاعتبار المساواۃ فی بیان معنی الانعکاس جزم بوجود الشیئ قبل وجودہ قال فالحاصل واحد اقول یعنی الحاصل المعنیین المذکورین للعکس وماٰلہما واحد وہو کون الحد جامعا لافراد المحدود وان کان بین تفسیرہما فرق یبتنی علیہ ان یلزم الکل منہما کون الحد جامعا الا ان وجہ الاول فظاہر واما الثانی فلانہ عکس یقتضی للاول فیتلازمان لانہ اذا صدق کلما انتفی الحد انتفی المحدود یصدق کل وجد المحدود وجد الحد والا انتفی الحد عن بعض افراد المحدود فیکون ذلک البعض انتفی الحد وصدق علیہ المحدود وہو مناف لصدق قولنا کلما انتفی الحد انتفی المحدود فعلم ان ہذہ العبارۃ لا تدل علی ان الجمع عین العکس کما توہم حتی یخالف ما فہم مما سبق ان العکس مستلزم للجمع لا عینہ ثم ان کلام الشارح لا یدل علی ان قولنا کلما انتفی الحد انتفی المحدود ویدل علی الجمع باحدی الدلالات الثلث حتی یرد علیہ الاعتراض بان الامر لیس کذلک ویکون قولہ والحاصل اشارۃ الی دفعہ فان قیل قد تقرر آنفا ان الجمع لازم لہ قلنا مطلق لا یقتضی اللازم بالمعنی الا منعی کما ہو المعتبر فی الالزامیۃ بجواز کونہ غیر بین او بینا بمعنی الاعم قال لانہ تبین ان لفظ الاصل آہ اقول قیل ہذا التعریف لفظی وقد توہم اسمیا وقد عرفت جوابہ فیما سبق قال وبہذا الاوخل لہ فی بیان فساد التعریف اقول قیل فائدۃ قولہ ولا شک ان تعریف الاصل تعریف لفظی اثبات وجوب الاطراد فیہ فان مرادہ ان ہذا التعریف انما کان لفظیا وقد علمت انہ شرط لکلا التعریفین الطرد والعکس یکون الاطراد لازما فیہ والحال انہ غیر مطرد وفیہ بحث لان محصل کلام الشارح لان الاطراد لما شرط بکلا التعریفین

كما تعيين انه هاليان اشتراها الاطراد والمواثل يكفي ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا بد فيه هذا الكلام وقبل قوله ولا شك آه متفرع على قوله تعريف اما
حقيقي او اسمي وقوله فالتعريف الذي في المحصول آه متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بمطرد ولا يخفى على من له ادنى دراية
في اساليب التركيب ان هذا التوجيه لا يقتضي التقييد في الكلام فان الفاء في قوله فالتعريف الذي ينادي على فساده قال وههنا بحث من وجوه اقول الجواب عن
الاول ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرط الاشارات اللازم المعرف على الشي لا يكون اعم من الشي ولا اخص بل يجب
ان يكون مساويا فيجوز اخرج التعريف بالاعم لا يدفع الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة آه فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب اللغة ومن المكره فكأنه لم يتنبه لما
وما قيل عليه ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا غالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع الصدق لفظا لا صل على الفاعل واستعماله فيه
وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحة الاستعمال بالنقل ممن يعتمد به ولا يكفي مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستشهاد بما ذكر وعن الثالث ان كلامه
في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل حتى يبطل تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة والنوع هو المجاز
وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع بالمحتاج تفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا وذلك انه قال ثم اذا عرفت ان
مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول
الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وعن الرابع
انك قد عرفت ان ما سبق ليس تفسير الانتباه العقلي مقابل بيان المراد بالانتباه العقلي هناك ترتب على دليله وقد فهم منه ان مطلقه ترتب امر على آخر في العقل
وهو صادق على انتباه الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا اول كلام المصنف بانه تمثيل لا تفسير يسقط هذا السؤال وانت خبير بانه ان اراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت
ضعفه وان اراد ما ذكرنا فعبارته قاصرة عن افادته قال صح تعريفه احدهما دون الآخر اقول لعل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لانه منقول عن الامام الاعظم
رضي الله تعالى عنه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن اقول فيه اشارة الى ما سيأتي ان ما لها وما عليها عبارة عن احكام اعمالها المراد
بمعرفتها معرفة احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكأنه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام المرادة بقوله ما لها وما عليها متعلقة
باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يكمل
الا بالروح وعدم التعرض لغاية الوضوح قال وان يريد النفس الانسانية اقول يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال جمهور اهل السنة فلا وجه
لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما لا يقولون النفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال والعبد يأتي
مما لا دلالة عليه اصلا اقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني في المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات
الباري تعالى انه عارف قلت ولم يسلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بما بعد بالشئ الى ما لها وما عليها الدالين على استغراق جميع احكامها ادل دليل واصدق شاهد
على التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعلق بهذا التقييد ليس اشعارا ظاهرا وان الفقه من العلوم الدينية بتقييد لها وما عليها بالاخروي
على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام قوله ولا اصطلاح عطف على دلالة قال وقيدها بالاخروي احترازا عما يتنفع به آه اقول الظاهر انه احتراز به عن الطب اليه او الاخروي سواء
قال وقد ذكر في هذا التقدير ثلاثة معان آه اقول الى ذكر في تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلاثة معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب
والثاني ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث ان يراد بالنفع الثواب والضرر عدمه قوله ثم ذكر معنيين آخرين يعني لقوله ما لها وما عليها بلا ملاحظة كون اللام
للانتفاع وعلى للتضرر الاول ان يراد بما لها وما عليها ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل كذا واستعمال على صلة للجواب وهو ظاهر والثاني
ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة فصارت المعاني المحتملة خمسة منها ما يشتمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني والثالث
والخامس والثاني لا يشتملها كلها وهو الاول والرابع واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ الارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان اريد بها والجزاء الذي
هو قوله فاعلم آن ما يأتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الآتي ففصل الجواب آه والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم فعلم بعده
قال يعني ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة اقول فان قيل المكروه تحريما ليس محذورا فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما عن الشفاعة اذا
مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا عين مستفاد لا يلزم
ان يكون للتخليص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة كما ذكر شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت لا مؤبد بان يتاخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه
ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه قال ثم المراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضا اقول يريد تحقيق مراد المصنف
لما يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارج عن الاقسام الستة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد افرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب
المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم يشهد به تتبع كتب
الفقه بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا افرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب ما يشتمل السنة
والنفل فلهذا لم يذكرها قال والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر اقول اعلم ان كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له

هیئة ہی القیام او تحرک فی حصل لہ ہیئة الحرکة فکل من لفظ النقل وصیغة المصدر قد یطلق علی نفس ایقاع الفاعل ذلک الامر وہو معنی المصدری ویسمی تاثیرا کایقاع القیام والقعود وکاحداث الحرکة فی ذات المحدث فانہ تحرک ولا کایقاع الحرکة فی جسم آخر حتی یکون تحریکا وقد یطلق علی الوصف الحاصل للفاعل بذلک الایقاع وہو المعنی الحاصل من المصدر ویکون وصفا کالقیام او کیفیة کالحرارة وذلک کالحالة التی یکون المتحرک مادام متوسطا بین المبتدأ والمنتہی والاول حقیقة معنی المصدر وہو جزء من مفہوم الفعل وہو امر اعتباری لا وجود لہ فی الخارج لما تبین فی مباحث الحسن والقبح قال والامور المذکورة من الواجب والحرام آہ اقول ہذا ایضا تحقیق لمراد المصنف لئلا یرد علیہ ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترک بمعنی عدم الفعل لیس من الافعال فلا یوصف بالوجوب والحرمة ونحوہما وتقریرہ انا لا نسلم ان المشہور ذلک لکنہ قد یطلق علی عدم الفعل حیث یحمل علیہ فیقال عدم مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الربوا واجب ومن غفل عن کون الاطلاق بمعنی الحمل قال فی قولہ الا انہا قد یطلق علی عدم الفعل تسامح لان کل واحد من الواجب والحرام علی عدم النقل بل یقع صفة لہ ثم اعلم ان معنی الواجب الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بمقابلة العقوبة بالنار ومعنی الحرام الذی یوصف بہ عدم الفعل ما یستحق المتصف بہ العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما ہو بفعل الواجب حتی ان ترک الحرام من حیث انہ عدم الفعل یترتب علیہ استحقاق الثواب وانما یترتب علیہ من حیث انہ کف النفس عن تہیؤ الاسباب ومیلان النفس علیہ کما سیأتی قال فان قلت لا حاجة الی اعتبار الفعل والترک اقول یعنی ان تقلیل الاقسام بقدر الامکان ہو الاصل وقد امکن الاقتصار ہہنا علی الستة بان یراد بالواجب اعم من الفعل والترک وکذا المندوب والمباح والحرام وغیرہا فیدخل فی الواجب ترک الحرام وترک المکروہ کراہة تحریم فیکون الواجب ثلثة وفی المندوب ترک المکروہ کراہة التنزیہ فیکون المندوب اثنین وفی المباح ترکہ فیکون اثنین ایضا وفی الحرام ترک الواجب فیکون اثنین ایضا فیکون المجموع مع المکروہ والکراہة التحریم ستة اقسام وتعریفہا الجواب لو لم یعم بل اقتصر علی الستة والمراد ان یدرج الجواب فیما یثاب علیہ لم یصح ان یقال الواجب یدخل فیما یثاب علیہ علی الاطلاق اذ من الواجب ما لا یثاب علیہ وہو عدم فعل الحرام کما سیأتی من استلزامہ ان یکون لکل احد فی کل لحظة مثوبات کثیرة بحسب کل حرام لا یعذر عنہ بل یجب ان یقال فعل الواجب یدخل فیما یثاب علیہ کما قال المصنف رح فلا بد من التفصیل المذکور لیتضح وتحصیل المرام قال الا ان فیہ مباحث اقول فان قیل ان اراد بالمباحث الاعتراضات علی المصنف فلیس کذلک وان اراد بہا تحقیقات اراد المصنف فلا فرق بینہا وبین ما سبق من التحقیقات فما وجہ تخصیصہا بالمباحث فقلنا ما سبق کان بیانا لغرض المصنف نظرا الی الواقع وما ذکر ہہنا دفع لاعتراضات اوردت علی المصنف قولہ وفی النفس کفہا جواب عن قولہ وفی التنزیل قال الثانی ان المراد بالجواز آہ اقول ہذا دفع لما قیل انہ استعمل الجواز فی الوجہ الرابع فی مقابلة الوجوب وفی الخامس فی مقابلة الحرمة فان اراد بہ معنی الامکان الخاص لم یستقم استعمالہ فی الخامس لانہ متناول للواجب وہو لیس بممکن بالامکان الخاص وان اراد بہ معنی الامکان العام لم یستقم استعمالہ فی الرابع مقابلا للواجب لانہ شامل لہ ایضا وتقریر الدفع ان المراد بہ فی الرابع معنی الامکان الخاص وفی الخامس معنی الامکان العام ووجہ التخصیص ان الجواز لما کان بمعنی الاذن الشرعی یتناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل فی مقابلة الوجوب وجب حملہ علی الامکان الخاص دون العام والا لزم ان یطلق الجائز علی الحرام واذا استعمل فی مقابلة الحرمة وجب حملہ علی الامکان العام لان غایة ما لزم من ذلک ان یطلق الجائز علی الواجب ولا فساد فیہ لشیوع استعمال یشہد بہ التتبع قال الثالث ان ما یجرم علیہا فی الواجب الخامس اقول ہذا جواب عما یقال ان قولہ فی الوجہ الخامس فیشملان جمیع الاقسام فاسد لان المکروہ کراہة التحریم خارج عن الاقسام لانہ لیس بجائز وہو ظاہر ولا حرام قسیمہ وتقریر الجواب انہ داخل فی الحرام لان المراد بہ ثمہ یمنع عن الفعل بحیث یکون فاعلہ مستحقا للعقاب بالنار سواء کان بدلیل قطعی او ظنی فیکون من قبیل اطلاق الخاص وارادة العام لکن القرینة خفیة کما لا یخفی قال الرابع ان لیس المراد آہ اقول لما استعمل المصنف رح ہہنا المعرفة وقیدہا بکونہا عن دلیل ورد علیہ اشکال لان الاول ان المراد بمعرفة مالہا وما علیہا اما تصورہا او التصدیق بثبوتہا وکلاہما باطل اما الاول فلانہ لا یصح تعریف الفقہ بہا لانہ لیس عبارة عن تصور الصلوة ونحوہا ولا عن التصدیق بثبوتہا وہو ظاہر الثانی ان المعرفة اذا قیدت بکونہا عن دلیل وجب الوجدانیات فلا یصح قولہ وبزیادة عملا یخرج الوجدانیات اجاب الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصدیق باحکامہا من الوجوب ونحوہ کالتصدیق بان الایمان واجب ونحو ذلک فی الاعتقادیات والتصدیق بان تحلیة النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزکیتہا عن الرزائل والاخلاق الذمیمة واجبة فی الوجدانیات والتصدیق بان الصلوة والصوم واجبان والبیع والنکاح مما ہو من الافعال الشرعیة وان کانت مذکورة فی الفقہ ومستفادة من کتبہ لکن ذکرہا فیہ علی سبیل المبدائیة فان تصور الموضوع من المبادی التصوریة وعن الثانی بانک قد عرفت ان المراد بمالہا وما علیہا فی الوجدانیات احکامہا من الوجوب ونحوہ ولا شک انہا تدارک بالدلیل والثالث بالوجدان انما ہو انفسہا کما فی العملیات فان احکامہا تعریف بالدلیل ووجودہا بالحس قال ثم لا یخفی ان اعتراضہ علی التعریف الثانی اقول یرید بالاعتراض قول المصنف فیما سیأتی ثم اعلم انہ لا یراد بالاحکام الکل فانہ اعتراض لم یجب عنہ المصنف کما لا یخفی علی ذی بصر منظر الی عبارة المصنف وان خفی علی من قال المذکور ثمہ لیس باعتراض بل تعیین للمعنی المراد بالتسویة التقسیم ثم قال ولو سلم انہ اعتراض فما وقع ثمہ فی معرض الجواب یکون جوابا عنہ من غیر فرق وہذا ایضا باطل محض لانہ ان اراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بانہ لم یجب عنہ وان اراد بہ الشارح عنہ فلا وجہ لہ اصلا لان الشارح لم یدع ہہنا انتفاء الجواب عنہ فی نفس الامر حتی یرد علیہ ان الجواب الذی ذکرتہ ثمہ جواب ہہنا بل حاصل مناقشتہ ان الاعتراض الذی ذکرتہ علی ذلک التعریف وارد علی ہذا ایضا فما وجہ عدم ذکرہا ہہنا قال مع ان اطلاق اللفظ علی المعانی آہ اقول لان المقصود من التعریف افادة المعرفة للعین واللفظ اذا احتمل معانی متعددة بلا تعیین المراد لا یحصل ذلک لان اللفظ حینئذ یکون مشترکا

او في حكمه فلا يراد جميع المعاني ابدا لعدم الحكم كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينها لان يكون مشتركا معنويا او في حكمه ولا واحد المعين او الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن قيل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق فقد تحقق المعاني ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك صالح لكل واحد من تلك المعاني فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد به الماء والمياه بعرض الاقسام اثنى عشر من العدد الشاملة الى صحابته فمن كل واحد من الحرمة الثلث الماء وعليها وهي ما عدا الاول والرابع من المحلات الخمسة فالنظر وايا معشر الاحرار والعبيد والاولى الا ابدال قال وهي اعتقادية وعملية تكون الاجماع حجة اقول فان قيل فيه ما يجب ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة من الاحكام الاصول وقد ذكر في الثاني كما سياتي ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه سبيل المبتدأية وتتميم الصناعية بانه ليس منها الا ما هو من المسائل وسياتي في اول بحث الموضوع بزيادة تحقيق هذا الكلام ان شاء الله تعالى قال وهو ليس بمراد هنا لانه علم اراده اقول هذا المعنى مع وضوح فساده كما افاده الشارح قد جوزه بعض افاضل الشريف قدس سره في حواشيه على شرح المختصر للعضد قال والمتقدمون على ان الثاني ايضا ليس بمراد اقول يعني ان الحكم اذا حمل على المعنى اما على الثمرة الشرعية والعلمية فيلزم التكرار وان انقسام الاول فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعليق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير معنى العلمية والمصنف لما جوزه احتاج الى التعسف في دفع التكرار بحمل الشرعي على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو ان الاول ما يكفيه المعنى وهو اخص مما هو من الاحكام المشمول لفطرة النظر ايضا الجنس بالجواز وهو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب ايضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ما ورد به خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما تحقق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه يبتنى على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح بجزء وجه بقيد الاقتضاء او التخيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق في مثل وجوب الصلاة فانه خارج بقيد الشرعية على ما سياتي من قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى قال وفوائد القيود على ما مر على هذا التقدير اقول هذا اعتراض من ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال بها على التقدير الآخر قال فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع اقول فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كثير قلنا ما ذكره الشارح هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارح بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف آه فان قيل لا حق العبارة ح ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف عليه قلنا قول الشارح فيما سياتي واما قال الخطاب بما يتوقف آه اعتذار حسن وان كان فيه كلام ستسمع هناك ان شاء الله تعالى قال ولا يدرك لولا خطاب الشارع آه اقول انكا هو ان علمت تفسير لما قبله وليس بمستقيم بصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع به يتوقف ما لا يتوقف ادراكه او يقال يا صدق قوله ولا يدرك والمراد به المذكور فعل المكلف كما سياتي توضيح في مقامه ان شاء الله تعالى من حيث الاشكال قال ما بثبوت الشرع موقوف على الايمان آه اقول يعني ان نبه منه المكلف وتصديقه يتوقف على ما ذكره آه على الايمان بوجود الباري فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده النبي لا نا لي او خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الثاني فلان ثبوته غيره موقوف على دلالة المعجزة التي يظهر الله تعالى في نبوة النبي عليه السلام على وفق دعواه ليعلم صدق النبي للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا امورا اخرى مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس الموجود او جزءا او شرطا لما تقرر في موضعه ومنها امتناع ما سوى غير قدرة الله فان دلالة المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه ليتعذر المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى لكون تصديقا فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول الخمسة لاستتباعها البواقي قال وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف اقول فيه بحث لان قدم الحكم انما يأبى التوقف نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا يأبى في توقف ادراكه على الشرع بمعنى خطابه المطلوب بالقرآن والحديث حينئذ جاز توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل قال ولقائل ان يمنع الشرع على وجوب الايمان آه اقول لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لو توقف الشرع لزم الشارع او لا يمنع الدليل بقوله ولقائل ان يمنع آه وارشادنا ثانيا الى ابطال المدعي بقوله ولا مساغ لتوقف وجوب الايمان آه واجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي عليه السلام الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ احكامه اليهم قام النبي عليه السلام بالتبليغ فبلغ احكاما منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى بالشرع ثم الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا احكاما عملية وضموها الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في الكتب بهذه الاحكام الاحكام المدونة هي المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه فظهر صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية يتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليها لكونها جزءا منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة يتوقف على الشرع لتوقفه على التبليغية العملية على الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية او العملية التي مجموعها الشرع وهو مزيف اما اولا فلان تسمية الشرع بما ذكره اصطلاح جديد فان استقر اصلا وا الاستعمال المشهورات يستعمل في معان اربعة ليس ما ذكره واحدا منها الشارع وخطابه والدين والشرع مطلقا سواء كان غير محكم كالاشتباب

والعلل والشروط ادحکما تبلیغیا کان او اجتہادیا کما ہو المذکور فی الکشف وغیرہ واما ثانیا فونہ یقتضی توقف الشرع ان یکون المسائل الکلامیۃ باجمعہا یتوقف علیہا الشرع وقد صرح المحققون بان ما یتوقف علیہ الشرع انما الاحکام السبعۃ لاغیر واما ثالثا فلانہ یقتضی توقف الشرع علی الاحکام العملیۃ التبلیغیۃ ضرورۃ توقف الکل علی الجزء و فسادہ ظاہر واجاب عنہ ایضا بعض الافاضل بان الخطاب بما یتوقف انما ہو وجوب الایمان ووجوب التصدیق بالنبوۃ ولا یتوقف ہو نفس الایمان والتصدیق و لہما لا یتوقفان علی الشرع الموقوف علیہما الا علی وجوبہما یعنی فالمدور علی ما قررہ المصنف و رد الشارح لا یندفع وثابت لا یندفع والشارح اعتبر امرا زائدا علیہ فالتجار فی دفعہ الیہ وذلک ان ما لا یتوقف علی الشرع علی تقریر المص ہو نفس الایمان باللہ تعالی وتصدیق النبی علیہ السلام حیث قال ای خطاب اللہ تعالی بما لا یتوقف علی الشرع کوجوب الایمان فان وجوب الایمان مثال لخطاب اللہ تعالی ونفس الایمان مثال ما لا یتوقف علی الشرع ولا شک ان ثبوت الشرع عند المکلف موقوف علی الایمان والتصدیق فلو توقفا علی التصدیق لزم الدور والشارح جعل قول المص کوجوب الایمان مثالا لما لا یتوقف علی الشرع واعتبرہ کانہ یقول وجوب الایمان ونحوہ لا یتوقف علی الشرع لان الشرع موقوف علی وجوبہ فلو توقف وجوبہ علی الشرع لزم الدور فاعترض علیہ بان الشرع موقوف علی نفس الایمان والموقوف علی الشرع ہو وجوب الایمان لا نفسہ فلا دور ومراد المص لیس ما ذکرہ ولا یقال لو کان مرادہ بما لا یتوقف نفس الایمان مثلا لکان المراد بما یتوقف فی قسمہ ایضا نفس الصوم والصلوۃ والزکوۃ وغیرہا ولا شک ان نفس ہذہ الافعال لا یتوقف علی الشرع بل احکامہا لانا نقول تلک الافعال وامثالہا فاہو من الافعال الشرعیۃ لا شک فی توقفہا علی الشرع لان المبین حقائقہا وارکانہا وشرائطہا فمن انکرہ فکانہ لم ینظر فی مباحث النہی بل الجواب ان یقال ان حمل عبارۃ المص علی ذلک یردہ قولہ الا ان یرد علیہ ان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو فان وجوب الایمان انما یثبت بالخطاب بلا مریۃ فلو حمل الخطاب او لا علی ما ثبت ومثلہ لوجوب الایمان کیف صح ثانیا الاعتراض علیہ بان الحکم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا ہو . قولہ فی مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصدیق النبی علیہ السلام ان توقف علی الشرع یلزم الدور وایضا وجوب تصدیق النبی علیہ السلام موقوف علی حرمۃ الکذب فہی ان ثبت شرعا یلزم الدور ولا یخفی علی من لہ ادنی مسکۃ ان اذکرہ ہہنا من طریق الدور وہو المذکور فی تلک المباحث الا تفرقۃ بینہما فظہر بطلان ما قیل تردیدا لذلک الجواب انہ اراد بالوجوب ہہنا الایجاب فلیتامل فانہ الملہم للصواب والیہ المرجع والمآب. قال وہو غیر مقید ولا مناف لتوقف وجوب الایمان ونحوہ علی الشرع اقول ای توقف الشرع علی نفس الایمان والتصدیق غیر مفید لزوم الدور وانما المفید فیہ توقفہ علی وجوبہما واللام فی التوقف صلۃ المناف قال کما ہو المذہب عندہم من ان لا وجوب الا بالسمع اقول قیل ما ذہب الیہ الاشعری من ان لا وجوب الا بالشرع ان ارادبہ ان ثبوت الوجوب بالشرع فہو غیر مستقیم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما یثبت بتعلق الایجاب القدیم القائم بذاتہ قبل ذکرہ لا بامر آخر وان ارادبہ ان لا یعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا ینافی ما استثنا ومن توقف الشرع علی وجوب الایمان وہو زلیف صرف لانا نختار الشق الاول وتفسیر بخطاب الشارع علی ما سبق فانہ مذہب الشیخ ابی الحسن انہ لا یجب علی المکلف شیء ما لم یبلغ الیہ دلیل سمعی یوجبہ لہذا ذکر الشارح رحمہ اللہ السمع بدل الشرع وذلک القائل بنی ذلک الباطل علی الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستتبع احتی اعترض الشیخ الاشعری بما ہو عن الثواب الحق بمعزل وعرفنی بلا شعور لمذہبہ ولا عبرۃ علی مطلبہ والحق ان غفل عن ہذا القدر فتصدیہ علی التصنیف ظلم وعذر قال ہذا انما یصح علی التقدیر الثانی لو کان الحکم المصطلح اقول ای کون التقیید بالعملیۃ لاخراج النظریۃ ککون الاجماع حجۃ لا یصح علی تقدیر حمل الحکم علی المصطلح لخروجہا عن الحکم بذلک المعنی الا اذا کان الحکم بذلک المعنی شاملا للنظری حتی تخصیصہ العملیۃ وفی شمولہ لہ کلام سیجیء حیث یقول ولقائل ان یقول اذا حمل الحکم فی تعریف الفقہ علی المصطلح فذکر العملیۃ مکرر قطعا لان مثل وجوب الایمان خارج بقید الشرعیۃ علی ما مر ومثل کون الاجماع حجۃ غیر داخل فی الحکم المصطلح لخروجہ بقید الاقتضاء او التخییر وستسمع ہناک انہ من الخطاب الوضعی فیدخل فی الاقتضاء ان عمم والا ففی الوضع قال اذ الحاصل من الدلیل ہو العلم بالشیء لا الشیء نفسہ اقول فیہ بحث وہو ان الدلیل قد ینسب الیہ العلم والمراد حصولہ بہ وقد ینسب الیہ غیرہ والمراد حصول العلم بہ منہ کما یقال الدلیل علی وجود الصانع ہو العلم والمراد ان العلم بہ منہ ونظیرہ ان النظری والضروری یقعان صفتین للعلم یعنی ان حصولہ محتاج الی نظر وکسب او لا یحتاج الیہما ویقعان صفتین للمعلوم یعنی ان حصولہ بہ کذلک فعلم ضعف کل من الوجہین اما الاول فظاہر واما الثانی فلان فلان القدم لا ینافی فی حصول العلم بہ من غیرہ فلو قال اذ الحاصل من الدلیل لما تقرر انہ العلم لا غیر تعین تعلق الجار بالعلم المذکور اذ لا ضرورۃ فی المصیر الی التقدیر لم یرد شیء قال بمعنی حصول العلم عن الدلیل انہ ینظر آہ اقول ہذا دفع لما یرد علی قول المصنف وہذا القید یخرج التقلید لان المقلد وان کان قول المفتی دلیلا لہ لکنہ لیس من الادلۃ المخصوصۃ لانہ لا یخرجہ لان علمہ ایضا مستند الی تلک الادلۃ غایتہ ان یکون بالواسطۃ وتقریر الدفع ان المتبادر من العبارۃ ان یکون ابتداء حصول العلم واکتسابہ من الدلیل بالنظر فیہ والاستدلال بہ وما یستند الیہ بواسطۃ او وسائط لا یکون داخلۃ فی العبارۃ قال فلا بد من زیادۃ قید الاستدلال او الاستنباط احترازا عنہ اقول اخراج علم الرسول علیہ السلام مطلقا بقید الاستدلال انما یصح علی رای من لم یجوز لہ الاجتہاد واما علی رای من جوزہ فلا یخرج بہ فقط بل مع ملاحظۃ عموم الاحکام فان اجتہادہ فی البعض فلا یصدق علی علمہ العلم بجمیع الاحکام من ادلتہا بالاستدلال قال والمص توہم انہ احتراز عن علم المقلد الخ اقول یعنی ان مراد ابن الحاجب من زیادۃ قید الاستدلال مکرر لانہ لم یقیدہا من ادلتہا حتی لو اعترف ان قید الاستدلال مفید اخراج علمہا مع علم المقلد کان الاولی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ لکنہ لم یعترف بہ فبطل ما قیل انما ینسب التکرار الی الثانی لتاخرہ فی الذکر وان کان الاولی ان ینسب التکرار الی الاول حیث لم یفد فائدۃ خاصۃ بخلاف الثانی اذ افاد ما افادہ الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزیادۃ التی ہی الاحتراز

من علم جبرئيل والنبي عليهما السلام فظهران ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال عن علم جبرئيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك الموهم على زعم المصنف
وان ما ذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل بطلانا قيل بيانا لما ليس اليائس على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح عن ابن الحاجب ان قيد الاستدلال
للاحتراز عن علم جبرئيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بينا ان ما ذكره قوله من ادلتها التفصيلية تدل افادة قوله بالاستدلال مع الزيادة فيبقى قوله من
ادلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة وتبين ايضا ان ما ذهب اليه المصنف من قوله الاستدلال على التكرار ليس توهما كما زعم المولى الشارح فانه يا في الباب انه ليس
تكرارا محضا حيث انه مع التكرار امر زائد لكنها لا يا في الاشتمال على التكرار الذي ادعاه المصنف قال فان قيل معنى العلم عن الدليل يشعر بالاستدلال اه اقول هذا سؤال
من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عليه الجواب وايراد على امر ائد بان قيدا لاستدلال زائد فيما انه قيد من ادلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم
من الدليل انه نظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج بها الغير وحاصل الجواب لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون
النظر ولو سلم انه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما ولدفع الوهم او للبيان وذلك لان قوله من ادلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج الخلاف كما
ذكره المصنف فدلالته على الاستدلال الدلالة التزامية لتبادر با والتزام كما هو الظاهر فهي لاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد يكون بلا
استدلال وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو التصريح بما علم التزاما ولا بد منه في صحة تحديده ولقنا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان الحد واعتبار هذا
القيد فيه قوله دون الاحتراز متعلق بالكل فيه تزييف قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول لان كونه للتصريح بما علم التزاما فرع كون احد القيدين تصريحا والآخر دالا بالالتزام
ان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة كل واحد منها على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم فيان قوله من
ادلتها التفصيلية ان لم يوهم خلاف المقصود ولا يكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فائدة في ذكر الموهم الى ما يزيل الوهم المنتفي منه
بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذي يفيد فائدة مع الزيادة في الخلو عن ايهام الخلاف واما كونه للبيان فمثل ما ذكر في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى
على المتامل فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييفه ما حكيناه من الخيالات والاوهام قال المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى الخ اقول في عبارة
مناقشة وهي ان المفهوم منها ان يكون هذا الاثبات والنفي المذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم يوجد هذه العبارة في كتبهم المشهورة فالاحسن ان يقال المفهوم من الكم
في كتب الشافعية لما ثم ما قال في الصفحة الآتية ذكره في بعض المعتبرات اه قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له الى الحكم الماخوذ في تعريف الفقه قوله
وان الشرعي فيه زايد على الخطاب حيث قال وهب تعريف الحكم وتعريف الشرعي قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة حيث قال وبعضهم
عرف الحكم الشرعي بهذا وسياق تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى بيان ان صاحب المنهاج ايضا قائل بان التعريف للحكم الشرعي وتزييف ما وهم من زعم
انه عرف الحكم الماخوذ في تعريف الفقه قال فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال اقول يعني لم يرد
به قيد الاقتضاء والتخيير وسيجيء ان اعتراض عليه بعدم المنع فرديا ولا شك ان هذا وهو ايضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بانه ليس تعريفا للحكم
الماخوذ في تعريف الفقه للحكم الشرعي ابتداء فلا منافاة في هذا ما سبق آنفا ظنه عن المصنف في زعمه ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة
ولا ما سياتي ان الخلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عجز عن هذا التوجيه من مكنه قوله في يقول بالاعتبار
والمنافية فيه ان يكون فيما عليه المصنف ولم يرد ان مراده لو كان ذلك لقال فنقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفا فانسيا
عن القيدين بل ذكر من الاشاعرة مشيرا الى التعريف المشتمل عليهما وهو هنا الكلام النفسي الازلي ان الضمير راجع الى ما يقع به التخاطب لكن فيه
ضعف لان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال المراد انه يقع بسبب افهامه التخاطب ومن ذهب الى ان الكلام ليس في الازل
خطابا يعني ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا بالتفسير الخطاب باحد هذين المعنيين فان شيئا منهما لا يصدق على الكلام النفسي لقصد كل منه الافهام
بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام اللفظي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي لا يقال تعلق القصد ينافي القدم لانا نقول متعلق القصد ليس
هو الكلام بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل من هو متهيئ للفهم فكيف قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور الشيء له عند القصد بل
عند الافهام بالفعل ومثل ذلك ما يكتب الاب كتابا ليقرأه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متهيئ
للفهم في ذلك الوقت قال وحتى تعلقه باحوال المكلفين تعلقه بفعل افعالهم اقول خواص النبي عليه السلام كما يحتاج الى من الافعال بمعنى الجنس فهذا يحتاج
الى حمل المكلفين عليه كما اشار اليه تارة بقوله بما ليس افضل المكلف واخرى بقوله والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف
وكان الشارح التام يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول واما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد
الجنس ويصح الاطلاق على الواحد فكذا اذا اضيف الى معرفة كذلك يراد به ذلك كما تقرر في موضعه وقد وقع بما قاله الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف
لكان احسن ليتناول ما اليه من احكامه كخواص النبي عليه السلام تفصي عن جميع ما ذكر من الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الا انه الواحد في ذاته المتعدد
بحسب تعلقه بكل فعل من جنس المكلف وهذا ظاهر من له ادنى مسكة وان خفي على من قال انه يدل على انه ذاهب الى ان ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد
منها بالفعل من افعالهم ثم قال لكن ينافي لما سبق منه ان الخطاب هو الكلام النفسي فانه معنى واحد ازلية قائمة بذات الله تعالى واذا الخطاب سواء تعلق بشيء من

من الافعال فالتعلق بالافعال ہو لا غیر قال اذ معنے التخییر اباحۃ الفعل والترک آہ اقول ہذا التقریر لا یخلو عن الاشارۃ الی رد ما یختلج فی الخاطر ان عد الاباحۃ من الاحکام التکلیفیۃ عدول عن المناسبۃ اذ لا تکلیف فیہ اصلا حتی قال بعض الصواب ان یثلث القسمۃ فیقال الحکم اما تکلیفی او تخییری او وضعی وذلک لان نسبۃ حکم الی تکلیف لا یقتضی کونہ مبطلا بہ بل یجوز باعتبار سلب التکلیف عن طرفی فعل المکلف کما یؤذن بہ العبارۃ نعم یرد الاشکال علی الاستاد ابی اسحق حیث جعل الاباحۃ تکلیفا وان اجیب عنہ ایضا فی موضعہ قال والحکم حادث لکونہ متصفا بالحصول اقول یعنی الحکم حادث لانہ متصف بالحادث وکل ما ہو متصف بالحادث فہو حادث اما الصغری فلکونہ متصفا بالحصول بعد العدم وکل ما یتصف بہ فہو حادث اذ لا معنی للحدوث الا ذلک واما الکبری فلما تقرر فی علم الکلام ان القدیم لا یتصف بالحادث فظہر ان الشارح اقام دلیل الصغری مقامہا وترک الکبری اکتفاء بتقررہا فی الکلام قال والمصنف اہمل فی تفسیر الخطاب الوضعی ذکر المانعیۃ اقول یعنی ان کلا من السببیۃ والشرطیۃ کما انہما من الوضعیات بالاستبداد فکذا المانعیۃ منہا بالاستبداد ولا نیافی تلازمہا مع الشرطیۃ باعتبار فاذا کان لہا استبداد ومثلہا کان اللائق بمقام التفسیر ان یصرح بہا ایضا فیہ فاذا لم یصرح بہا فیہ لکتفی بما قال فی المتن فی حرمن الحکایۃ عن الغیر ونحوہما فقد اہمل فی التفسیر ذکرہا بالاخطار فبطل اولا ما قیل انہ لم یفسر الخطاب الوضعی بان ہذا سبب لذلک او شرط والمانعیۃ فی حقیقۃ شرطیۃ ضدہ فان مانعیۃ النجاسۃ بشرطیۃ الطہارۃ فلم یہمل شیئا وثانیا ما قیل انہ لم یہمل بل اکتفی بما سبق فی المتن من ذکرہ اجمالا بقولہ ونحوہما نعم یرد علی الشارح ان کون الشیء رکنا او دلیلا او علامۃ من الوضعیات ایضا فما وجہ الاقتصار علی المانعیۃ قال فاجاب الاشاعرۃ عن الاول اقول ہذا الجواب لیس کما ینبغی لان فیہ تسلیما من الاشاعرۃ ان المراد بالحکم ہہنا ہو الحکم القدیم وہو لا یناسب غرضہم الذی ہو بیان الحکم المتعارف بین الفقہاء والمنقسم تارۃ الی الاقسام الخمسۃ من الوجوب وغیرہ واخری الی غیرہ ولہذا قال صاحب المنہاج ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا ونفیہا وسیأتی تحقیقہ فی توجیہ اعتراض المصنف انشاء اللہ تعالی فلو اجاب ہہنا بمنع قدم الخطاب بان یراد ما خوطب بہ کان مناسبا لما سیأتی ولم یرد شیء قال وعن الثانی بان او ہہنا لتقسیم المحدود اقول یعنی ان ما ذکر او فی الحد ان اذی الی تقسیمہ فباطل بعدم حصول المقصود وہو التعریف وان ادی الی تقسیم المحدود فجائز الاخلال بالتعریف ثم قیل ان تناول القسمین لفظ من الفاظ الحد فہو تقسیم للمحدود والا فہو تقسیم للحد کما اذا قیل الجسم ما یترکب من جوہرین فصاعدا او ما لہ العاد ثلثۃ یکون تقسیما للحد قال وانت خبیر بانہ لا توجیہ لہذا الکلام اصلا آہ اقول اعلم ان الاشاعرۃ فی ہذا المقام ثلث فرق علی ما ذکرہ المحقق عضد الدین فی شرح المختصر منہم من لم یسم الوضع حکما ومنہم من سماہ حکما وادرجہ فیہ بجعل الاقتضاء اعم من الصریح والمصنف ہہنا لم یذکر الفرقۃ الاولی واختار مختار الثانیۃ ورد مختار الثالث بان الحکم الوضعی للمفہوم وہو الخطاب بان ہذا سبب ذلک ونحوہ والحکم التکلیفی لہ مفہوم آخر مباین للاول وہو الخطاب المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر وانما حکمنا بالمباینۃ بینہما لان الاول ما یفہم منہ تعلق شیء بشیء وہو لازم لہ والثانی ما یفہم وجوب فعل ونحوہ وہو لازم لہ واللازمان متباینان وقد تقرر ان تباین اللوازم ملزوم لتباین الملزومات مثلا فی ایجاب الصلوۃ لدلوک الشمس بقولہ تعالی اقم الصلوۃ لدلوک الشمس حکمان مختلفان فی الحقیقۃ ایجاب الصلوۃ وجعل الوقت سببا فالخطاب الذی تعلق باقامۃ الصلوۃ یصدق علیہ انہ خطاب متعلق بفعل المکلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوک فانہ لا اقتضاء فیہ نظرا الی ما تعلق بہ نعم قد قارنہ خطاب فیہ اقتضاء وبمجرد ذلک لا یندرج فی الحد کما لا یخفی فان قیل قول المصنف ولزوم احدہما الآخر فی صورۃ آہ یعنی لزوم الوضعی للتکلیفی فی صورۃ یوجد فیہا الدلالۃ علی التعلق لا یدل علی اتحاد مفہومہا بحسب الخارج کما ہو حکم المتساویین والاخص مع الاعم یدل علی انتفاء المباینۃ بینہما اذ اللازم ہو الخارج المحمول قلنا قد تقرر فی موضعہ ان اللازم قسمان محمول وغیر محمول کلزوم الاضافیۃ لطلوع الشمس فظہر مما ذکرنا امور الاول ان کلام المصنف ہہنا لیس مع الفرقۃ الاولی فاندفع بہ الاعتراض الاول الثانی ان الحکم الوضعی مباین للتکلیفی فاندفع بہ الاعتراض الثالث ان المراد بقولہ لان المفہوم من الحکم الوضعی اذ قد عرف سابقا کلا منہما ملازمی الحکمین لبیان التباین بینہما ولذا قال المفہوم من الحکم الوضعی والمفہوم من التکلیفی ولم یقل مفہوم الحکم الوضعی ومفہوم التکلیفی فاندفع بہ التسامح فظہر انہ لو قال المفہوم منہ الخطاب بتعلق شیء بشیء لم یحسن بل لم یجز فکیف ان یکون المعنی ذلک فلیتامل فانہ دقیق وبالقبول حقیق قال ذکر فی بعض المختصرات ان الحکم آہ اقول قد عرفت صاحب المنہاج اولا بالتعریف المذکور ثم اورد اعتراضا علیہ مع جوابہ ثم بین دلیلہ المتفق علیہ ثم قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا ونفیہا لا جرم رتبناہ علی مقدمۃ وسبعۃ کتب اما المقدمۃ ففی الاحکام ومتعلقاتہا وفیہا ابواب الاول فی تعریفہ الحکم خطاب اللہ تعالی آہ فذہب الشارح الی ان الحکم اشارۃ الی الحکم الشرعی المعہود یعنی انہ لیس الحکم المذکور فی تعریف الفقہ بل فی ضمن قولہ من تصور الاحکام او قولہ ففی الاحکام وظاہر انہا شرعیۃ ویدل علی ما ذکرہ امور الاول تصریح المحققین من شراحہ ان المعرف ہو الحکم الشرعی الثانی ان مرادہ لو کان المذکور فی التعریف لما وسط بینہما بالامور الاجنبیۃ الثالث ان سوق کلامہ حیث قال ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا ونفیہا ینادی باعلی الصوت ان المقصود من التعریف بیان المحمولات التی ہی الاحکام الشرعیۃ لا بیان قید فی التعریف ما قیل اولا لان بعض العلماء الشافعیۃ لما عرف اصول الفقہ فی تصانیفہ بقولہ معرفۃ دلائل الفقہ اجمالا آہ والفقہ بقولہ العلم بالاحکام الشرعیۃ آہ اورد عقیب ذلک قولہ ولا بد للاصولی من تصور الاحکام لیتمکن من اثباتہا ونفیہا وجعل ہذا الکلام ذریعۃ الی بدایۃ البحث بتعریف الحکم فعرفہ بخطاب اللہ تعالی المتعلق بافعال المکلفین فسیاق کلامہ دلیل واضح علی ان الحکم الماخوذ فی تعریف الفقہ عندہ ہو الحکم المعرف بالخطاب المذکور وقول المصنف لما عرف الفقہ بالعلم بالاحکام الشرعیۃ وجب تعریف الحکم وتعریف الشرعیۃ جاز علی سنن کلامہ اذ ہو بصدد نقل کلامہ وثانیا ان اطلاق لفظ الحکم فی کلام ہذا البعض وایراد تعریفہ عقیب تعریف الفقہ وہو من الاشاعرۃ فکلام المصنف حق لا دافع لہ

ووجه وضعها ظاهر فليتامل فيتامل قال الحكم اذا كان هذا تعريفا للحكم آه اقول يعني ان المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم ان هذا تعريف للحكم الماخوذ
في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة و الحكم الشرعي عند البعض الآخر نعم اذا كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح في الشرع في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع
ليكون قيدا مفيدا محترزا عن وجوب الايمان ونحوه اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفسد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي
فمعنى الشرعي الذي جعل ما في التعريف مع وصفه جعاله ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون اخص من الحد الذي
هو خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله وحينئذ اي حين اذ قيد بالشرعي بمعنى موقوف على الشرع لعدم توقف الايمان على
الشرع كما سبق قال والحكم على هذا اسناد امر الى آخر اقول يعني ان الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعي
اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق آه لانه لو اريد ذلك لكان ذكر الشرعي في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على
تقدير ان يكون خطاب الله تعالى آه تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي
بمعنى ما ورد به خطاب الشارع مكررا بالضرورة لا انفهامه من الحكم حينئذ اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان التعريف
بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فريف ما قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي واخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه
فيكون الشرعي داخلا في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشارع وذا الاتيان في ان يكون الشرعية المذكورة في تعريف الفقه صريحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم
التكرار قال والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب اقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف ان يكون
استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا محب زا
في المفرد دون الاسناد فانه يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث الحقيقة وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم
اطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل مترتب عليه كالمخلوق فانه اثر الخلق يترتب عليه قال اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم
مع الجواب عن النقض اقول حاصل الاعتراض الاول ان هذا التعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار
كونه كلاما وصفة حاصلة متباينان بلا مرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى
الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه ان الحكم الذي
هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول
وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف
الذي يقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من قولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان
متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض
عليه بانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعنى المصدري والدليل
هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول واعلم ان هذا ونكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كما قصد فيها الرد على ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التاثير
واحد بالذات متغائر بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وامثال ذلك واحد بالذات متغائر بالاعتبار فليتامل قال
الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح اقول اعلم ان الاشاعرة انما اوردوا في كتبهم لاستمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية
ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب واما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال
شارحه المحقق واما الاحكام فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولا شك انما يثبت
او ينفي انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعدما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات
السابقة اجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر ان مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعدما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح
تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة فحينئذ يظهر ضعف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول
المقول عندهم فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلانه ان اراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف قد
صرحوا بانه حقيقة فيهما بالنظر اليه المقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيد كم ولا يضره واما الثالث فلان فيه تسليم كون
الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول انما هو لكونه صفة
لفعل المكلف ليناسب الغرض عليه ان لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل لها في المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وايضا ان
اراد بقوله وليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقة كانت او اعتبارية فلا نسلم ذلك بقوله فان القول ليس للمتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم
اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة للفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف وان اراد ان ليس له صفة حقيقية

سلمناه لكنه لا يفيد لان المقصود وهو يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحد بهذا التعريف اقول يعني ان السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا بالقضاء بفعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم يصرحون بان الحكم بالنسبة الى الصبي وجوب الحق في ماله وذلك الوجوب ليس في الوسع قوله ثم لا يخفى اى بعد ما علم ان لا حكم لفعل الصبي شرعا علم ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله او ذمته وظاهر ان شيئا منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانه انما تعلق الخطاب بالافعال بل يتعلق الحق بالذمة او المال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال في المال لان منشا العلاقة معنى عرج معنى قوله ثم لا يخفى فاندفع به رد المصنف ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر يترتب عليه واما الثاني فلانه يجيء التصريح بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل المأتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له فكما انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته او اما معنى كون صلوة مندوبة فهو ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامر بها فيرجع ايضا الى فعل الولي فاندفع بعبارة هذا الوجه رد المصنف اولا بانه لا شيء في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وباشارته رده ايضا بما ذكر سوى كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بكون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الامر للنفل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد لفعله خطاب الشرع كما عرفت في الوجه الاول ولعل هذا هو السر في تاخير الشارح الجواب عن الرد اولا عن الجواب عن الرد ثانيا وههنا ابحاث الاول ان الآمدي صرح في الاحكام بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها امور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء او اما موافقة امر الشارع والبطلان والفساد نقيضها قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما اشار اليه المحقق لانا بعد ورود امر الشرع بالتيمم نحتاج في معرفة كونه صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء او لا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المنحرف الذي يجري له بصير ان في اناءين طاهر ونجس فاختلفت تحريهما والبصير المتغير تحريه فيهما وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني ان فيما ذكره خلطا الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين واما مذهب الفقهاء من الشافعية فهي ان الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح جوابه في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة انهما ايضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما حسيان يعرف بالحس ويمكن ان يدفع بانهما ايضا يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات اذ معنى الاول ما قد عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي يثاب على صلوة ولا يعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا تهما للتوجيه السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لا يدل عليه كون صلوة مندوبة باحدى الدلالات الثلث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنها موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندبية كما انهما يثبتان بامر الشارع كذلك يثبتان بامر غيره كاولي الامر والمولى ممن اوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدي ان الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير انه الفهم غير قائم على الكمال بما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا بالعبادة وعن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لانه يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضي شيء منهما كونه مامورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بامر الولي المامور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كونه صلوته مندوبة من قبل الولي لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فينبغي ان يجب على الولي امر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلوة بمقتضى امر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب ايضا عند الشافعية كما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال عليهم

قال الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت اقول في كل من السؤال والجواب بحث اما الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف للنقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل واما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهر الحكم اعم من ان يكون بحسب الواقع او ظن مجتهد قال والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى اقول فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي فلا وجه لتخصيص السؤال بهما لان القرآن ايضا كاشف عن الخطاب الازلي وان اراد به الخطاب اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق ان السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عدت الثلثة اصولا مطلقة وهو اصل من وجه دون وجه كما سياتي ان شاء الله تعالى قال ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه آه اقول يعني ان المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زايدا لتقييد لان فايدته لما سبق الا بالتخريج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء او التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان عمم الاقتضاء له لم يخرج لمثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله له ايضا والا فيدخل بقيد الوضع قال لانا نقول فحينئذ لا يخرج

بقيد العملية **اقول** وفيه بحث اذ ان عدم خروجه به انما يلزم لو لم يكن معنى العملية ما يتعلق بعمل الجوارح بل كان يجب الجواب على مباحث السائل حيث قال وجوب العمل يقتضيها اولى من ان يديرنا الحمل ههنا كيفية العملية في تعريف الفقه بانه انما يعني وجوب الاستدلال بها وانا ادنا بها ما المعنى وجوب الامتثال والعمل بموجبها اعم من عمل القلب والجوارح اذ تمكنا الاداء به ومن حيث العمل باجزاء الثانية وذلك ظاهر بما تقرر ويمكن ان يقال المعنى في جواب قوله وقائل ان يقول يرد عليهما العملية ميفيدان حيث يعني ما يتعلق بعمل الجوارح فلا يرد تخصيصه الاجماع مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل تخرج الغير ووجوب العمل حقيقتها اخفيه لما عرفت آنفا ان كانت بالمعنى الاعم فلا يصيد اخراج ما ذكرنا مستدرك فيه كما في بحث وهذا اشارة الى ما ورد به خطاب الشارع او مجاز ولكلام المسدد تقريره ان ما في العبارتين عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر ان لا حكم للافعال قبل ورود الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع او لا يدرك لولا خطاب الشارع متحد المال وامر بالضرورة فلو كان خطاب المحدثا في تعريفنا اللائق الاحكام المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المصنف لا الحكم الشرعي مطلق لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع او بالا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل فيما ذكرنا من حل عن من هذا العلم كثيرا ما يرى **قال** ان قلت انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام **اقول** يمكن دفعه بان ما ذكر من التوجيه بالجود ونحوهما وكذا استعدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية كذلك تتعلق على آثارها الناشية منها من افعال الجوارح بحيث تحكم في الاول بان الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية اذ يراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة قوله تابعة اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية اخرى كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك وههنا اراد بها آثار تلك الامور بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها اذ لا يكون معقلان ونعتنها الاول يتوقف على خطاب الشارع فلا وكل لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة ليست بالافعال **قال** المصطلح بين الشافعية آه **اقول** قال الامام في المحصول انما قلنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا من العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارة مشعر بان ذلك القيد انما يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولهذا اعترض عليه المصنف لكن الشارح احترز بما من الظاهر بان معنى لا يسمى فقها لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه في اصطلاحهم بقرينة ما صرح به في قيد العملية انما احترز عن العلم بكون الاجماع والقياس والخبر الواحد حجة فان كل ذلك احكام حتى يجب مع ان العلم بها ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هذا ما ذكر الامام الغزالي في الوسيط والامام الرازي في المحصول والقاضي البيضاوي في غاية القصوى والعلامة الشيرازي ومن تبعهم في شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج باسرهم ان قوله المكتسب من ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم والحج والزكوة وما اشتهر كونه بالضرورة ومرادهم بما اشتهر ما اشتهر في زمن المجتهدين لان كلا من الضرورة والاشتهار موجب لان تعلم بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم لمن لم يدرك ما ذكر فاحتج بشيء على الشارح ومن تبعه الاصطلاح على الامام تقدم فقرعن وترك الحق وقيل المراد وحمل على نفسه بالعبادة والغواية والحرمان بالمرة عن الدراية والرواية **قال** بان المراد بالاحكام اما الكل وهو ظاهر **اقول** قيل ههنا قسم آخر محتمل هو ان يراد البعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد بذلك **قال** لا يعلم احكامها جزئيا آه **اقول** اي لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بان الوجوب او الحرمة او غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها كما سبق لكنها من الكثرة بحيث لا يفي بها القوة البشرية ولا كليا تفصيليا اي لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بانه الوجوب او الحرمة او غيرهما لانه موقوف على ان يعلم تلك الانواع بجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا يدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الانواع بالضرورة **قال** واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية **اقول** يعني ان كمية الكل مجهولة لما عرفت انه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شك ان الجهل بكمية الكل هذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا اتكالا على ما سبق **قال** ولهذا **اقول** اي لاستلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضافة اليه قيل انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم تعيينا اذا علم كم الكل بان يدخل الكل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك لما عرفت فاضمحل ما قيل ان الجهل بنعت الشيء لا يستلزم الجهل بجزئه كما في مقدار حنطة جعلنا قسمين بالتخمين فانا لا نعلم ان هذا القسم نصفها بالتعيين وربما يعلم جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكون قياسها عليه قياسا مع الفارق **قال** وههنا بحث وهو ان من الاحكام آه **اقول** حاصله ان جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد منها وبالعكس فلا فرق بين الامرين ليتبين في الاول حتى الثانية وبحيث لا يتغايران بحيث يختلف حكمهما فان ادعى المعم الفرق بينهما والتزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فنقول عدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح عدم ارادته بجواز ان لا يتناهى في نفس الامر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك لانه ان اراد بكونه اعم العموم المصطلح عليه قوله بعد خفية ولا يرد كل واحد حينئذ لان الخاص قد ينتفي بانتفاء العام وان اراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيه قلنا المراد الاول ولا غبث في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا ينتفي بانتفاء ارادة العام والمنتفي ههنا ارادة العام لا هو **قال** والثاني من ارادة آه **اقول** هذا جواب عن البحث باثبات التغاير بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا ان في قوله حيث علل بجواز ان التعليل لا دخل له في تعيين هذين الشقين اما الاول فلان الحوادث الآتية الغير المتناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فاذا ضم الاحكام الماضية الى الآتية واما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم في ثبوت الاحكام بجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر انه نفسر بالكل المجموع الاحكام سواء كانت الماضية والآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت اليه من المجتهد سواء وقع او لا فيثبت لكل امر يرد شيء عليه **قال** واما اباب

ابن الحاجب اقول اراد بيان ان قول المصنف ولا للتهيؤ للكل اورد على ابن الحاجب لكنه لوح في اثناء تقريره الى ان في اعتباره تساهلا لان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التهيؤ لذلك وقوله ولما فسر التهيؤ بكون الشخص آه اشارة الى ان قول المصنف ولا يراد انه يكون بحيث رد لتفسير ابن الحاجب التهيؤ بما ذكر من وجوه اربعة اجاب الشارح عن كل منها يمكن رد الاول والرابع اما الاول فبان معنى التهيؤ اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة لبعض الاحكام لبعض الفقهاء مدة حيوته منافيا له بالمعنى المذكور بعيدا والمذكوران في معرض المنع لا يصلحان للسندية فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأى الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين واما الثاني فلان المانع اذا لم يزل مدة الحيوة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور واما قوله او معارضة الوهم والعقل آه فمرتبط بقوله او للخطاء في الاجتهاد ولا كلام فيه واما الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان كان شايعا لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر او قدر يتعين معنى الادراك والتحقيق ان معنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم كل منها اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق لجواز ارادة كل من الثلثة يجب المقام واما اذا قرن بذلك المتعلق يتعين الاول فان قيل ثبت ان الملكة لا ترادف بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الاحكام مجاز الطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود لها ولا اقال المصنف لا دلالة للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط مما اراده بها ثمة فنحن نريد به ههنا وما اورده علينا فوارد عليه ثمه والدفع قلنا الا وجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمه على ما ذكره الشارح بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فاين ذلك من ملكة الاستنباط لحكم كل واحد من الحوادث من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض ولا فساد ههنا لانها ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته اقول يعني ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها امور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غايته انه شرط لا قتران الملكة به كما سيأتي وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه اذا ظهر نزول الوحي اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شأن سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة الممكنة فلا يليق بمثل الشارح ان يعترض بمثلها على مثل المصنف واما الجواب عنه بان الكل في قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلى باللام فيراد بها الاستغراق المقتضي لشمول الواحد الفرد فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح في المطول قال احترازا عما اذا انزل به الوحي ولم يبلغ بعد اقول يعني لم يصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدح في اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد يجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا اتسع كثير من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليه الحديث قال اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط اقول يعني ان يكون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروطا بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية او الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير امنها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثاني الى الادلة فان الاحكام انما توخذ منها والاول اوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي فهم المجتهد اياه منه اما بالعبارة او الاشارة او الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد قال فان قيل المسائل القياسية اقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضي ان يكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهر الا ينكر تعتبر في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس قوله لا في الواقع فان ظهور المجتهد السابق انما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول الجواب عن الاول انه ان اراد بالخصوص التعيين الشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي يوجد في ضمن افراد قائمة بعلمائه على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية وان اراد النوعي سلمناه لكنه يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلي واما تبدله بحسب الايام والاعصار فامر ضروري لا بد من الاعتراف به فان لبعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المعرف فيكون علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا انتسخ منها وعلمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكر ومشهور لا يستر واما البحث الثاني فحاصله ان المصنف لما اعترف في الشروح ان علم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحي فقط آن لم يكن اجماع ورد بما انعقد عليه الاجماع ان قوله ومثله في التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقيق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده مسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فمبناه على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى

مر زوي كسبق علايته جمة الى تاخلف بقوله اللهم الا ان يقال كما سيجئ واما بحث الراى بجواب منع الحصر فى المراد بلفظ المجتهد لكن لا متوسط القياس فالظهر من جميع ما ذكر ان المقال
ان هذا التعريف مال عن الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قوله العمل الفقيه كلام مسوق لبيان قوله قد مر في ذيل الوحي مساله العلم بتلك قوله
على المستد بلين منهم كلام آخر مستانف لبيان قوله مع تمكنه الاستنباط قال والعمر وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ العلم عليه آه اقول حاصل السوال ان تعريف
الفقه بالعلم تعريف الشئ بمباينه لانه ظني والعلم مباين الظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وهذا اجاب عنه الشارح بتقسيم
توجيه الاول بما اصنف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا يشعر به العبارة واما الثاني فقد قيل عليه النص والاجماع
انما يفيد ان القطع دان لا يقيد لا يفيد انه دافع ويحتمل بشئ لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما ثبت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب
الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب
الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بتوجيهين تكلم في الاول بان صحته في مذهب المصوبة وبين الثاني
بطريقين والشارح الاول انه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثاني انه يستلزم ان يكون الثابت بشرط الدليل بحث وان لم
يعلم ثبوته في الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت في الاكثر عدم اندراجه في الواقع وفي كل من كلام المصنف والشارح بحث اما في كلام المصنف فلما قد عرفت
ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى في الواقع او في اعتقاد المجتهد والا لم يصح تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى آه والاشاعرة مذهب
المصوبة فالمراد وجوبه الحكم في علم الله تعالى انما هو وجوبه في الواقع ووجوبه فيه عند المجتهد فلا فرق بين بنائه على مذهب المصوبة وجواب كل مجتهد مصل
عنده وحكم تحريم على مذهب القول بان حكم الله تعالى هو ما يخالفه من راى مجتهد آخر بناء على قولهم عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كل منهما حكمه تعالى في الواقع اما
على قولهم عنده الحق عنده تعالى واما في كلام الشارح فان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك الاجماع لا يكال تفصيلا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاء ظنه
الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثاني وهو غير لازم دلالة معنى وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما ادت
الامارة على وجوبه وحرمته ما دلت الامارة على حرمته وكما قال الشارح جعل ظنه مناطا للاحكام وعلمه اما كما جعل الفاظ العقود ونحوها علامات عليها واثباتا لثبوتها فيتحقق
ظنه بالوجوب علم قطعا ايطابه اجمالا بل صرح به من الدين فقد افضى بظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني
غير وارد دلالت المراد ما علم ما وكان الاحكام بالقول الظني وهو الحكم القطعي طابق الواقع او لا صرح بذلك في حواشي شرح المختصر وبالدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة
الاجماعية بقرينة السياق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرآن بما يفيده كما لو اخبر ملك يموت ولده وشرف على الموت والضم اليه
صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق
الشك فظهر ما ذكرناه ان تحقيق الكلام ليس ما ذكره البعض غاية ما امكن في هذا المقام قال والوحي ان كان متلوا اقول قيل معنى كون الوحي متلوا ان يظهر ما هو مكتوب
في لوح المحفوظ مستندا بلا تحريف اما للرسول عليه السلام ولغيره بما تيسيره وتبديله بما يفيد فائدة لكونه معجزا ومتحدى به وقيل معناه ان تتعلق به تلاوة الاحكام
كجوهما في الصلوة وحرمتها في بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل كلاوة جبريل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الامة قال والذي
اقول في ان لم يكن الوحي متلوا سواء كان لفظا او لا قيد فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث وكذا قوله الاتي والا فالسنة تتناول للكل لان معناه
ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز وعدم تعلق الاعجاز اعم من ان يكون له نظم اولا والدخول في الاول اظهر قال واما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي آه اقول
اما شرائع من قبلنا فمرجعها الى الكتاب اذا قصه الله بلا انكار ومرجعها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا اقرار فان تلك الشرائع انما تلزمنا اذا قصها
الله تعالى علينا او رسوله صلى الله عليه وسلم بلا انكار كما ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر
فيه السماع وقد قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله ونحو ذلك كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فمرجعها الى الاربعة قال فان الرابع المعقول
نوع استدلال باحدها سكت قوله صرح بذلك في الاحكام اقول قال الآمدي في الاول القاعدة الثانية في السمعي الدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه
ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال خامسها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع
فهو دليل للظهور الحكم الشرعي عنده والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند
الاجماع راجع اليهما واما القياس والاستدلال ففرع تابع لها هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الاصل الخامس
في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك في رجع الاستدلال الى الثلثة قلنا مقصوده تحصيل من ذلك التصريح
الا ان الآمدي لما نظر الى الظاهر جعله مستقلا ومن ينظر الى التحقيق يدرجه فيها ولهذا سن فيما يشتغلون به مذاهب قال واعترض بوجود احدها آه اقول حاصل
الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان ذا فرع فالثلثة كالشئ الظاهر مستغن عنه وحاصل الجواب انه التنبيه على ان القياس ضعيف في
منشئ الاصلية لانه مبني على غيره فلو لم يزد ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصالة وحاصل السوال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم كالسبب القريب
للسبب والباقي الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشئ مع كونه سببا من البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس اولى باطلاق

الاصل علیه من غیره فلکیف المرجوحیة والنقصان وحاصل الجواب ان قیاس القیاس علی السبب القریب قیاس مع الفارق فان السبب القریب هو المؤثر فی فرعه فیکون اولی بالسببیة والقیاس لیس بمثبت لحکم الفرع فضلا عن ان یکون قریبا فلا یکون اولی بالاصالة بل هو مظهر له کما هو المشهور قال وکیف یتصور ذلک فی تقسیم الماهیات الحقیقیة اقول یعنی ان الماهیات الحقیقیة لا یتصور فیها التفاوت بالنظر الی انواعها وافرادها بالاولویة والاقدمیة ونحو ذلک لما ثبت فی موضعه انها متواطیة لا یتصور فیها التشکیک فلو تفاوت لزم کونها مشککة قال ولو سلم ذلک فی کل قسمة آه اقول انما لم یتعرض للجواب عن المثال باقسام الکلمة لانه یمکن ان یقال الدلالة ماخوذة فی الکلمة و فی دلالة الحرف علی معناه قصور وضعف لکونها بالغیر فکان الحرف قسما ضعیفا قال وقد یجاب بان الاجماع یثبت امرا زایدا اقول اعترض علیه بان العام المخصوص والآیة المأولة او خبر الواحد او الاجماع المنقول الینا بالاحادیث بقطعیة والقیاس بعلة منصوصة قطعی اجیب بان الاصل فی النسبة القطع وعدمه بالعارض والقیاس بالعکس فاختلف باعتبار الاصل قال اما نظیر القیاس المستنبط من الکتاب فکقیاس حرمة اللواطة آه اقول فیه بحث لانها لو ثبت بالقیاس لوجب ان لا یکون محرمة قبل نزول هذه الآیة والحال انها محرمة قبل بعث الرسول علیه السلام ورد فی حق قوم لوط غایة ما فی هذا الباب انه موافق له وقد تقرر فی موضعه ان موافقة الحکم الدلیل لا یقتضی اخذه منه قوله قال واما المستنبط من الاجماع فاورد نظیره الخ انما قال ههنا اورد دون ما سبق من النظیرین لورود مناقشة ظاهرة ههنا بانا لا نسلم القیاس والاجماع لم لا یجوز ان تثبت حرمة الوطی فی الصورتین بدلالة النص فی امهات النساء من غیر اشتراط الوطی فان ام غیر الموطوءة اذا حرمت بمجرد النکاح لکونه داعیا الی الوطی فلان یحرم بالوطی اولی فالمثال الخالی عن المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها غیر محرزة قیاسا علی سقوط تقوم منافع البدل فی ولد المغرور قال ما تقرر ان اصول الفقه لقب العلم المخصوص آه اقول لا اخفاء فی تقرره سابقا لکن لما قال بعده واصول الفقه الکتاب آه تخلل فی البین ما یورث الاشتباه فاحتاج الی الاضافة وبیانه قال التوصل القریب مستفاد من الباء السببیة آه اقول یرید بیان ان قول المصنف فی الشرح توصلا قریبا ماخوذ مما فی المتن من الباء السببیة والاطلاق التوصیل لا الزم علیه بان قوله فی الشرح توصلا قریبا غیر محتاج الیه کما توهم فانه لبطلانه لا یشتبه علی احد قال بل تعلق بکل من اعماله آه اقول فی العبارة مناقشة وهی انه اذا تعلق بکل من اعماله حکم من قبل الشارع منوط بدلیل تخصیص ذلک الحکم فقد حصل جمیع الاحکام المنصوصة والمستنبطة عنه فلا یبقی لقوله المستنبط عنه عند الحاجة آه معنی لان الثانی صار ما یرجع الیه ضمیره المستنبط والمشار الیه بذلک الحکم قوله حکم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بکل من اعماله العام فحق العبارة ان یکون هکذا منوط بدلیل تخصه صرح ببعضه تستنبط عند الحاجة قال ولقایل ان یمنع کون قواعده مما یتوصل بها الی الفقه اقول فان معنی التوصل بها الی الفقه توصلا قریبا ای جعلها احدی مقدمتی الدلیل علی مسایل الفقه ولا شیء من مسایل علم الخلاف تقع احدی مقدمتیه بلا خلاف وفی اطلاق التوصل القریب علی هذا المعنی بحث سنبینه ان شاء الله تعالی قال والدلیل لا محالة یتالف عن مقدمتین اقول اراد بالدلیل الاقترانی ولم یذکر الاستثنائی لندرته بالنسبة الی الاقترانی سیما فی الاستدلال الی الفقه کما ان الاستثنائی المنفصل نادر بالنسبة الی الاستثنائی المتصل ولهذا لم یذکره المصنف رحمه الله ههنا ولا ابن الحاجب فی المختصر لکنه لما کان طریقا متعارفا فلا باس بان التعرض له علی وجه الاقتصار فنقول القیاس اما اقترانی او استثنائی لانه اما ان لا یکون اللازم منه ولا نقیضه مذکورا فیه بالفعل او یکون الاول الاقترانی والثانی الاستثنائی وهذا ضربان الاول ما یکون بالشرط ویسمی الاستثنائی المتصل ویسمی المقدمة المشتملة علی الشرط شرطیة ویسمی الشرط مقدما والجزاء تالیا والمقدمة الاخری استثنائیة وشرطه بعد کون النسبة بین المقدم والتالی کلیة دائمة ان یکون ان یکون فی الاستثنائیة الاستثناء اما العین المقدم فلازمه عین التالی واما النقیض التالی فلازمه نقیض المقدم اذ لو انتفی احدهما بجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه یبطل کون اللازم لازما مثاله ان کان هذا انسانا فهو حیوان لکنه لیس بحیوان فلیس بانسان ولا یلزم من استثناء نقیض المقدم نقیض التالی ولا من استثناء عین التالی عین المقدم لجواز ان یکون اللازم اعم کما فی المثال المذکور والضرب الثانی ما یکون بغیر شرط ویسمی استثنائیا منفصلا ویلزمه تعدد اللوازم مع التنافی بین امرین وحینئذ یلزم من وجود هذا عدم ذلک ومن وجود ذلک عدم هذا اذ لولا ذلک والعرض انه لا لزوم له صریحا لکون احدهما لا یستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا فلا استدلال لانه انما یکون بالملزوم علی اللازم کما تقرر ثم التنافی ان کان اثباتا ونفیا کان هناک تنافیان وفی کل تناف لازمان اربع نتایج یلزم باعتبار التنافی اثباتا ان یکون وجود کل واحد منهما مستلزما لعدم الآخر فیلزم من استثناء کل واحد نقیض الآخر وباعتبار التنافی نفیا ان یکون عدم کل واحد منهما مستلزما لوجود الآخر فیلزم من استثناء نقیض کل واحد عین الآخر فیحصل اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لکنه زوج فلیس بفرد لکنه فرد فلیس بزوج لکنه لیس بزوج فهو فرد لکنه لیس بفرد فهو زوج وان کان التنافی اثباتا فلا انتفاء لزم الاولان ای من استثناء عین کل نقیض الآخر دون الآخرین ای لا یلزم من استثناء نقیض کل عین الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حیوان لکنه جماد فلیس بحیوان لکنه حیوان فلیس بجماد ولو قلت لکنه لیس بجماد فهو حیوان او لیس بحیوان فهو جماد لم یکن لازما لجواز انتفائهما کما فی الشجر وان کان التنافی نفیا لا اثباتا لزم الآخران ای من استثناء نقیض کل عین الآخر دون الاولین ای لا یلزم من استثناء عین کل نقیض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل او لا امرأة اذ لا ینتفیان والا کان رجلا وامرأة لکن یجتمعان کالشجر لکنه لیس بلا رجل فهو لا امرأة ولیس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت لکنه امرأة فلیس لا رجلا او لا رجل فلیس لا امرأة لم یصدق لاجتماعهما فی الحجر قال وضم القاعدة الکلیة الی الصغری السهلة الحصول لیخرج المطلوب للفقیه من القوة الی الفعل وهو معنی التوصل بها الی الفقه اقول هذا هو الکلام الصحیح والحق الصریح لما تقرر فی کتب المیزانیة ان التوصل القریب بجمیع المقدمتین لا الکبری او الاستثنائیة فقط ولعلم منه ان التعریف لیس کما ینبغی لانه یدل علی اطلاقه التوصل القریب علی احدهما قال ویندرج کلها تحت العلم بالقواعد اقول من الامور المقررة والقضایا المسلمة ان اسم العلم لا یطلق حقیقة الا علی القواعد ادراکها والملکة الحاصلة من ادراکها مرة بعد اخری فعلی هذا المتبادر من القواعد

فی التعریف انما ہو قواعد العلم علے الاطلاق والصنعة کو شنہ ہتے یلزم ان یکون کل ما ہو من قواعد الاصول صالح لان یتوصل بہا الی الفقہ توصلا قریبا وہذا ما ذکرہ المصنف
والشارح رحمہما اللہ تعالے فالمراد بہا القواعد المخصوصة والصنعة مخصوصة وہذا ای لما سبق من اطلاق التوصل القریب علے احدی المقدمتین عدلت عن ہذا التعریف واخترت
تعریفا آخر فی مرقاة الاصول **قال** یعنے ینتشر ذلک فیما سبق اجتہاد آراء **اقول** ارادہ اجتہاد آراء مختلفة بحیث یحصل من المجموع اجماع مرکب فانہ اذا لم
یختلف یکون فے حکم رای واحد وہی استفادتہ من عبارة المصنف انہ قال اولا ویکون القیاس قد ادی الیہ رای مجتہد ثم قال حتے لو خالف اجماع المجتہدین
فنفہم من الشانی ان المراد بالاول ذلک مبطل ما قیل لا نسلم انہ لو لم یکن القیاس ما ادی الیہ رای مجتہد فی الصورة الثانیة یلزم مخالفة الاجماع بجواز وقوع اجتہاد
آراء جمیع علماء عصر وان لم یکن للبعض الآخر فی ہذہ المسئلة اجتہاد الاموافقا ولا مخالفا فسلم تحقق الاجماع فجاز ان یقع بعد ذلک قیاس لم یؤد الیہ رای مجتہد بلا مخالفة
وکذا ما قیل انہ یفہم منہ ان القیاس اذا ادی الیہ رای مجتہد سابقا لا یکون مخالفا للاجماع وہذا لیس علے اطلاقہ لجواز ان یقع من مجتہد رای ثم ینعقد الاجماع
علے ذلک الرای ثم یقع قیاس موافقا للرای الاول وہذا القیاس مما ادی الیہ رای مجتہد مع عدم صحتہ لمخالفة الاجماع فزیادة ہذا القید ایضا لم یتم المقصود وجہ
اندفاعہما ما ذکرنا لا یخفے علے المتامل **قال** المصنف وقولنا علے وجہ التحقیق وبناء علے ہذا المعنے **اقول** لما عمم التوصل للمجتہد والمقلد وکان الظاہر من التحقیق ان یکون
مقابلا للتقلید اراد ان یدفعہ بان التحقیق المذکور ہہنا لا ینافی التقلید بل یجامعہ فانما تحقیق المقلد ان یقلد مجتہدا یعتقد ذلک المقلد حقیة رای ذلک المجتہد **قال**
المصنف ہذا الذی ذکرنا انما ہو بالنظر الے الدلیل **اقول** یعنے ما ذکرنا بقولنا ثم اعلم ان کل دلیل الخ من الشرائط والقیود المعتبرة فی القضیة الواقعة کبرے او ملازمة انما ہو
بالنظر الے الدلیل کما عرفت اما بالنظر الے المدلول وہو الحکم الشرعی فان القضیة المذکورة ہے الواقعة کبرے او ملازمة ایا کین اثباتہا کلیة اذا عرفت انواع الحکم
التکلیفی کالوجوب ونحوہ وانواع الحکم الوضعی کالعلیة ونحوہا قولہ ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم بہ مبتدا وخبرہ ما یندرج وکذا قولہ ثم المباحث المتعلقة بالمحکوم علیہ مبتدا
وقولہ مندرج خبرہ وقد یتوہم ان الاول معطوف علے انواع الحکم وقولہ ما یندرج بیان لنحو ذلک ولیس کذلک **قال** اذ لا یبحث فے العلم عن نفس الموضوع بل عن احوالہ آہ
اقول وذلک لان البحث کما تقرر فی موضعہ عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا یکون للبحث من نفس الموضوع معنے **قال** او بواسطة امر اعم منہ داخل فیہ
آہ **اقول** عدہ من الاعراض الذاتیة مما ذہب الیہ البعض المتاخرین من المنطقیین ورده المحققون منہم بان الاعراض التے تلحق الموضوع خارجة من ان تفیدہ آثارا
من الآثار انما توجد فے الموضوع وہی توجد خارجة عنہ وایضا التمثیل لما یلحق الشئ لذاتہ بالادراک للانسان لیس کما ینبغے لانہ مثال لما یلحق الشئ بجزئہ المساوے
فالمختار ما ذکرنا فی شرح مرقاة الاصول ان موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن اعراضہ الذاتیة ای احوالہ التے تلحقہ لذاتہ او بجزئہ المساوی لہ او للخارج المساوی لہ فی الصدق
او فی الوجود فان المباین للشئ اذا قام بہ کان مساویا لہ فے الوجود وکان لہ عارض قد عرض لہ حقیقة لکن الموضوع یوصف بہ ایضا کان ذلک العارض من الاحوال
المطلوبة فے ذلک العلم الاول للتکلم للثالث ان فان لکل من جزئیہ دخلا فیہ والثانی کالادراک الامور الغریبة بجزئہ الناطق والثالث کالضحک لہ بالتعجب والرابع کاللون للمطلع
المباین لہ فے الصدق والمساوی فی الوجود وما سوی ذلک اعراض غریبة اذ لا یبحث عنہا فے العلم **قال** والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتیة حملہا علے موضوع العلم
آہ **اقول** اعلم ان کلا من الموضوع والقواعد والاعراض الذاتیة والانواع اذا اعتبر الحمل علیہ قد یوجد مطلقا وقد یوجد مقیدا بالقید والشارح رحمہ اللہ انما تعرض للمطلق
واشلتہ وقد اوردنا جمیع امثلتہا فے شرح المرقاة فمن اراد فلیراجع ثمہ **قال** قلت لان المقصود بالنظر فے الفن ہے النسبیات آہ **اقول** فان قیل فیہ تسلیم ان
اثبات حجیة الاجماع من مسائل الاصول وہو مخالف لما سبق فے تحقیق تعریف الفقہ بالعلم بالاحکام آہ حیث قال ویسمے اعتقادیة واصلیة لکون الاجماع حجة الایمان
واجبا فانہ یقتضے ان یکون ذلک من مسائل الکلام قلنا ما ذکرہ ہو حجیة الاجماع مطلقا اعم من کونہ مثبتا للاحکام او العقاید ولا شک انہ نظری معدود من مسائل
الکلام ولہذا اطلقہ وجعلہ مقرونا بالوجوب الایمان وما ذکر ہہنا اثباتہ للاحکام خاصة ومبینے علے ہذا ذکر الاثبات وقیدہ بکون للاحکام وجعلہ مقرونا بالقیاس
ولا مخالفة بین الکلامین **قال** لکن الصحیح ان موضوعہ الادلة والاحکام **اقول** نقل عن الشارح رحمہ اللہ انہ قال وظنے انہ لا خلاف فے المعنے لان من جعل
الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحکام من حیث الثبوت راجعة الے احوال الادلة من حیث الاثبات تقلیلا لکثرة الموضوع بالذات فانہ الیق
بوحدة العلم من الوحدة بالجہات والحیثیات کما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حیث الاثبات راجعة الے احوال الاحکام من حیث من جعل الموضوع
ہو الاحکام علے ما قال الامام الغزالے فے کتاب معیار العلم ان موضوع اصول الفقہ ہو الاحکام من حیث ثبوتہا بالادلة ومن جعل الموضوع کلا الامرین
اراد التوضیح والتفصیل ثم قال ولو انی اطلعت علے کلام الامام فے ہذا المقام قبل اشتہار النسخ وکثرتہا لالحقتہ بالکتاب لانا رجعنا الادلة بالتعمیم آہ **قال** یرجع یجئ
لازما ومتعدیا مصدر الاول الرجوع ومصدر الثانی الرجع الاول کقولہ تعالی حکایة الے ابیکم والثانی کقولہ تعالے فان رجعک اللہ وقولہ تعالے فرجعناک الے امک وما کان
فیہ من ہذا القبیل **قال** ہذا الکلام لا ماحصل لہ آہ **اقول** ہذا الکلام لہ ماحصل تحتہ طائل لکن الوقوف علیہ موقوف علے امعان النظر الکامل فلنوضح کلام التوضیح
لو حالہ الے ضعف کلام التلویح فنقول وباللہ التوفیق وبیدہ مقالید التحقیق اراد المصنف بقولہ وان ارید بالحکم آہ تحقیق قولہ فے المتن عما یثبت بہذہ الادلة
وہو الحکم بایراد الاشکال علیہ ثم دفعہ عنہ وتقریر الاشکال انہ ان ارید بالحکم نفس الخطاب فلا یصح قولہ یثبت بہذہ الادلة لانہ قدیم والقدیم لا یثبت بہا فتعین ان یراد بالحکم
علمہ ولا استحالة فے ثبوت علم القدیم بہا وان ارید بہ اثر الخطاب فقد ثبت بہذہ الادلة یصح فیما سوی القیاس دون ما اشتہر ان ما سواہ یثبت للحکم وہو مظہر لہ
لا مثبت بل مثبت غلبة ظن بالحکم فظہر من ہذا ان المراد باثبات القیاس فے الوجہین اثباتہ حینئذ یلزم الاشکال بان اللفظ واحد وہو العلم بالحکم فی الاول وثبوت الحکم

في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس الشيء في الثاني والمجازي سواء هو غلبة الظن في الوجهين وتقرر دفعه انا نريد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم
اثباتا اعلاميا اعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن اما في الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن
واما في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم بمعنى اثر الخطاب افاد علمها علمه كما افاد ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما في العلل الخارجية ترتب الحكم على وجود
الدليلية اعتبر وعمم ليشمل الادلة باسرها **قال** هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين **اقول** اعلم ان المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه
ورد لفكره واصاب وراي الثاقب ثلاثة مباحث مخالفة للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور تتعجب منها المتأمل فيها ويتحير لديه الوقوف عليها المبادي والمناظر اذ لم تطمئن ان احد
يبلغ هذا الامر من التحقيق او يتيسر اسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسايل
والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان
حقيقة العلم انما هي المسايل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها لما تركب من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع
كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ما سياتي وفي اختلافها اختلاف احدهما لان انتفاء التناسب يحصل
بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع اليه مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحد العلم اما بها اذا رجعت الى تلك الاضافة تتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان
بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الآخر بالتاويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على الناظر المتامل
واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما هو الفصل الداخل في حقيقة المسايل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما
اتحد كل من الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده باتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عبارته ههنا وفي البحث الثالث كما
يظهر هناك ان شاء الله تعالى ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبها المنافي للاختلاف فاذا اتحدت المسايل فيتحد العلم ضرورة واما عدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى اما الثاني فلان الامور
المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التثليثات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها
لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية
الاشكال وعلى نحوها المنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا النوع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط
والجسم التعليمي تسهيلا للامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعلى المكلف والمقدار
المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن الاحوال الادوية والاغذية ونحو ذلك
انما الاشتراك البدن فيهما بل في الانتساب اليهما كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبارها بينها لا يوجب الانضباط لاقتضائه والى ان تتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن
احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطا في اللفظ واما عدم اتحاد العلم بان تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع
الاعراض الذاتية وسياتي ان تجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا اظهر لك الجواب عن اعتراض
الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانا نختار ان المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتها ان اتحد الموضوع او تجانسها
ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس اذا اتحد الموضوع كما سياتي في البحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدده حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة
لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسايل في واحد من الجزئين الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فيختلف المسايل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهذا معنى
قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قايل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة
بينهما وكذا التصور والتصديق فانه قايل بانهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فمغالطة تجري في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون
الكلمة موضوع لان محمولات مسائله ليست اعراض ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال
في البواقي وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلي بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات
غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات
الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسايل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال فليتامل واعلم ان قول المصنف رحمه الله تعالى
ويكون بعض العوارض ينبغي ان يكون حالا على الشذوذ كما قيل في قولهم دار سهم مالكا وقولهم قمت واصك وجهه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله كان اضافة شيء
اذ لو كان كذلك لوجب تجرده والا ان يكون معرفا اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة يكون بعض العوارض ناشيا عن احدهما وبعضها عن الآخر
ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه فقد حيث لعيش النسخ وقد يكون مفهومه فقد هو معمولا نه خبر يكون واقتصار الشارح على هو قوله ان كان وجزاؤه هو قوله موضوع
هذا العلم كلا المتضائفين لبيان ان بعض العوارض قد يكون ناشيا عن احد المتضائفين وبعضها عن الآخر وقد لا يكون كذلك لا استلزامه ان يكون موضوع

المنطق الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف سابقا بان موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات هذا على سبيل التبعية من حيث ما قال فی فصول البدائع نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شیء الى آخر والا لاختلفت المسائل فاختلفت العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا كان اضافة شیء الى آخر كالايصال فی المنطق والاثبات ههنا فيجوز ان يكون كلا المضافين فان المصنف رحمه الله تعالى لعله صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما قيل الاصول المزورة فی قرن المنطق حيث قال كما ان فی الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفی المنطق يبحث عن ايصال تصور او التصديق الى التصور او التصديق فلا ينافی ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون المبحوث عنه اضافة شیء الى آخر لا التسوية بينهما مطلقا ثم الاضافة المعرفة فی قوله من المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فقد قيدها اولا باتحاد الاضافة اصلا او باتحاد قيدها فلا حاجة الى ان يكون لبيده او كان المبحوث عنه الاضافة هو كون جميع العوارض ناشئا عن احد المضافين كما توهم **قال** ومن ههنا انه قد يذكر الحيثية فی الموضوعات ولا ميعان **اقول** هذا هو البحث الثانی وحاصله ان الحيثية يكون تارة جزءا من موضوع بمعنى انه التعبير فی وصف العنوان بحيث يكون لبعض العوارض اللاحقة له باعتبار القيد فيه ذلك الوصف كما فی قولهم موضوع الالهی الباحث عن احوال الموجودات المجردة اى عن القيود والمخصصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود لان الموجود داخل فی الوصف العنوانی بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار القيد به ويكون تارة بيانا للنوع العرض الذاتی المبحوث عنه اذ قد يكون للشیء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فی علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان دون الجزئية كما فی الاول اذ لو كانت كذلك لامتنع ان يبحث عنها فی العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتی فالمفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا فی الموضعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح رحمه الله تعالى بانا لا نسلم انها فی الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيد الموضوعية وبنا على هذا لو جعلنا فی القسم الثانی ايضا قيد الموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لتوجه ما فر المصنف رحمه الله تعالى منه من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا الزم من محذور شارك العلمين فی موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثانی والجواب عنه ان كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذی ذكرنا لا ينافی كونها قيد الموضوعية كما ان كلا من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافی قيدية الانسانية ثم انه لا وجه لبنا جواز قيديتها فی الاول لاستلزامه فسادا فی الثانی دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذی محتاج فی دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى بالضرورة واما ما ذكر من شارك العلمين فی موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقرر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر فی البحث الثالث من الاشكال فسنبين وهناك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى قال فی فصول البدائع يرد على الاول يعنی كون الحيثية جزءا من الموضوع وجهان الاول ان موضوع الالهی ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن احواله فی اعلى العلوم الحقيقية والثانی انه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث جزءا لجواز ان يكون قيدا خارجا معتبرا فی البحث وهو الحق وارد على الثانی ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقدم الشیء على نفسه ضرورة تقدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود وموضوع الالهی لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لان المحقق اتفاقا وان اراد به المعنون بالوجود بالفعل سلمنا ان موضوع الالهی ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الموجود لا يريدون بهذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه فلا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول نختار الاول ونمنع المنع بما مر ان المراد بجزئيته منه اعتباره فی الوصف العنوانی فلا اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والثانی انه لا يلزم آه ولا حاجة الى الاعادة واما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على الثانی كما حققته ولهذا قال الش رحمه الله تعالى يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيدية دون البيان العرض الذاتی كما لا يخفى على الناظر المتامل **قال** والمشهور فی جوابه ان المراد آه **اقول** هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم فی مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعی اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان امكن تاويله بحمل الطبيعة على تاثيرها ولهذا لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل ردان ميزه جوابا اصوبا بقوله والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة آه وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون من الاعراض المبحوث عنها فی العلم اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معها فی جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية او امرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا فی بعيد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعی ان يعتبر فی معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعی او امرا آخر يعتبر فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقی بعد الثنيا فانه يؤول الى ان الكلام الذی فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال فی نظائره من مسائل الاصول فانه فی فصول البدائع والحق من الجواب ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها ليست علة للحوق فيقابل بكلها يعنی ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية بين ما اضيفت اليه بان كانت مثلا بين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك ان اعتبار الشیء غير ذلك فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثانی فلا اشكال والحال ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا للحوقها فی نفس الاول بل تحملها بمعنى ان حصولها لكونها غاية واعلى البحث ههنا وفيه بحث لانه مبنی على التغاير من الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها لا مثالها بيان فليتامل **قال** ومن ههنا ان المشهور فی

الواحد اه اقول هذا هو البحث الثالث وحاصله ان يشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد
اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان
اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما تتحد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا بجهة الاضافة
كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد ولم يجمعه الاضافة كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية وان اتحد الموضوع
بان يجمعها الذي هو الاضافة او تعدد كما سبق او يجمعها الذي هو غير الاضافة وان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة كذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحاد واحد
كل من الموضوع والمحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافهما اذ يكفي فيه احدهما وهو ظاهر وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها
فكما يصح ان يتمايز العلوم بتمايز الموضوعات فكذا يصح ان يتمايز بتمايز المحمولات وان اريد ان الاصطلاح يجري بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مضايقة في ذلك
واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وهو موضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلكيات
والعنصريات من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض لاجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل واحد منهما اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث
في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعترض عليه الشارح بوجوه ثلثة اما الاول
فظاهر وجوابه ايضا ظاهر مما سبق واما الثاني فحاصله ان الموضوعات متمايزة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فاللائق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول
وجوابه ان نفس المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المجهول انتساب تفاصيله الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود
واما الثالث فحاصله ان الامتياز بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوها وليس كذلك وجوابه
ان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشترك فيه
كالرفع والنصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد وسره ان العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد تحقق عرض ذاتي
فيتحد العلم فاذا لم يوجد يكون كل واحد من الانواع عرضا ذاتيا مختلف المحمولات فيختلف المسائل فيختلف العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع ان الاشياء
المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على الاطلاق كالشكل في
الهيئة والطبيعة في علم السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين لها ومختصين بها كالاعراب والبناء في النحو والمركب اي الكون
في الحكمة الطبيعية والصحة والمرض في الطب فقد تحصل من جميع هذه المباحث الثلاثة ان الموضوع اما واحد بالنوع والعرض الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسائل
يجب ان يكون واحدا كذلك فشموله اما على الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا كذلك وشموله ايضا اما على الاطلاق او
التقابل واما اشياء بينها الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا المضافين وما تراءى في الجانبين
من الاضطراب والتكثير فمن قصر النظر على الظواهر وترك التعمق والتدقيق ومن استقرأ احوال العلوم حق الاستقراء وجد كلها راجعة الى ما ذكرنا والعجب انه لتدقيق
ما سبقنا اليه ابن سينا وان بسط الكلام والمنى في الشفاء ولا يخفى على الخبير والمنصف ان هذا التدقيق وان ظهر على المصنف لكن الفقير في الوقوف على مرامه وحيد في
توجيه كلامه بالتحقيق فريد قال وكان ينبغي ان يتعرض هذا اه اقول يعني ان المدعى ههنا شيئان الاول اثبات عرض ذاتي واحد للواحد والثاني اثبات
عرض ذاتي له مغاير للاول لنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى امر منفصل وقد امكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله
ولانه يلزم مطلقا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره فيتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى المبدأ ثم قال ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون اه وترك التعرض له
في الاول مع كونه واجبا ايضا والجواب عنه ان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا اخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعل ذلك روما للاختصار ركونا اليه من
الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الغرض الابين فكان قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكر في الوجهين يلزم استكماله عنه وما قيل في الجواب
عنه ان العارض للشيء لا يمكن ان يلحقه لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن للمباين محمولا فكيف يؤثر في جعل امر آخر والمثال المورد في بعض الكتب
لهذا من ان الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاورة ليست مباينة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس
بشيء لانه نشأ من الغفلة عن القواعد فان الواسطة هو للسطح والسطح مساواة في التمثيل اجيب بانه ان اريد بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس البياض
عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على اعم المعترض على المجاورة وهي ليست محمولة على الماء
وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك انما صدق هو عين الماء في الخارج لا واسطة بينه وبين النار ومفهومه وان كان مغايرا له لكنه ليس بواسطة
بينهما ايضا والعجب انه يدعي محمولية المصدر ويذكر محمولية ما اشتق منه نعم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فمن اراده فليراجع
ثم قال تلك اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول اقول هذا جواب عن الاعتراض المنفي وقوله والصفات المتعددة اه جواب عن السلبي قال
تقسيم الكتاب الى مقاصده اقول فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد ان المراد توصيفه
على قسمين فجعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكما ان الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا اقسامه كما صرح به في شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب

ماسوى المقيدة من الالفاظ كما ان المقيدة كذلك ويحمل ذكره بعد هنا مابرا والفاء التعقيبية بعيد ما ترتيبه على ذلك الا انه انما تسامح نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والامر سهل قال وهو في اللغة اسم للمكتوب اقول فان قيل ينبغي ان يكون صفة كالمكتوب قلنا في العبارة اشارة الى انه من الاسماء المشتقة بالنقل كون ذو الامام له من الصفات كالمكتوب ونحوه ويسلفي تحقيقه في آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى قال غلب عليه في عرف الشرع على كتاب الله تعالى آه اقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ويكن قوله الآتي ثم من الكتاب والقرآن ومن قوله في آخر الكتاب فان قيل بالكتاب المعنى الثاني بل لا يبتغي تفسير بالقرآن ان يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يريد فهو مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فيكن هذا على ولهذا كما انه تابع فيها سياتي ان شاء الله تعالى قال والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة اقول فان قيل كما ان القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع يسمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى انه فعال كاللباس بني للمفعول وهو المنقوش ثم اطلق على العبارة وقيل ان يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوي والشارح رحمه الله تعالى اختار الثاني لقلة النقل قال غلب في العرف العام على المجموع آه اقول المفهوم المتبادر من اطلاق لفظ المجموع المعين بمعونة قوله وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب ومن المجموع بلام العهد في قوله الآتي عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخر قلنا نعم على ان يكون القرآن اسم حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل ان يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلائم قوله فكذا جعل تفسيره له حيث قيل آه لان ذلك التفسير للاصوليين وسنعرف انهم انما يعرفون الكل الشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء ولذا قال في العرف العام لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات كما ذهب اليه الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى لو تحرك غلبتها على الكل وقال في الاول هو في اللغة اسم للمكتوب ثم اطلق على العبارة قيل ان يكتب كما قال الامام البيضاوي وفي الثاني والقرآن في اللغة بمعنى القراءة غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث آيات لمرتبه وعليه قال وهو في هذا المعنى اشهر آه اقول اي لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه ورد ما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقرو اظهر من الانتقال من الكتاب الى المقرو واما على القول بان الكتاب فعال بمعنى المفعول بناء على التعليل واما على الثاني فلان المناسبة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقرو اقوى من المناسبة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كتفسير الغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم ان هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم او ظن بحيث يكون الفكر تفسيرا للنظر والباقي تعريفا له لان الفكر ليس مما شهرته اظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فاندفع ما يتوهم ان هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح العضد حيث قال اولا لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي ان مراد القاضي ابي بكر في هذا التعريف ان النظر هو الفكر فيهما على اتحادهما فيصح تعريفه بما يطلب به علم او ظن ثم قال ولا شك انه بعيد فلم يتمشى قال على ما توهمه البعض اقول اراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم قال لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم اقول اي لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقرو مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا مس الكلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف قال فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير آه اقول اي لازالة وهم ان القرآن مصدر بمعنى المقرو يتحمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وادوا ورد الضمير الراجع الى القرآن حيث وهو ما نقل الينا وهذا يلائم لما اشاره المصنف من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف ما في الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بحرف التفسير لتنبيه القوم قلنا لان الاعتراف بحرف التفسير اعتراف بصحة التعريف اللفظي لان حرف التفسير لا يدخل الا على الاعراف الاشهر فلا وجه للتغليط قال ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين آه اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف المباني فلا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق المدعى لوجوه الاول انه تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى عام يتناول حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ دلالته فيها خافية ان لفظ بعض المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الحيثية ان اعتبرت لزم ان يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على الحكم ويمكن دفع اول الوجوه بان الاطلاق على المجموع امر مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت ان الاطلاق عليه امر متحقق عليه مقرر عند الكل وتنبيه في آخر الكلام ان قول الشارح رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام فيسمع هنالك ما هو الحق الصريح الناس عن الفكر القويم والنظر الصحيح قال والمصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في المصاحف آه اقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلي بل الكل كما سيذكره الشارح رحمه الله تعالى قال والقراءات الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر آه اقول فان قيل لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لخروجها بعموم المصاحف فان شاذها لم يكتب في جميع المصاحف والا لم يكن شاذة قلنا لا نسلم الحمل على العموم فلعله كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان نظن ان يتوهم ذلك وبمقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك قوله كما اختص بمصحف ابي وهو النقل في قضاء رمضان

فعدة من ایام اخر متتابعات قوله کما اختص بمصحف ابن مسعود وهو ما نقل فی کفارة الیمین فصیام ثلثة ایام متتابعات **قال** الا ان المتاخرین ذهبوا الی ان الصحیح من
المذهب انها فی اوائل السور آیة من القرآن **اقول** فان قیل فعلی هذا المذهب یجب ان یحذف قید بلا شبهة او یحمل علی التاکید کما سبق اذ لا شبهة ان فیها شبهة حتی قالوا
قوة الشبهة منعت الاکفار من الطرفین قلنا الشبهة التی ههنا غیر الشبهة التی هناک کما سیاتی تحقیقه **قال** انزلت للفصل بین السور **اقول** نقل صاحب الکشف عن ابن
عباس رضی الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان لا یعرف ختم کل سورة وابتداء اخری حتی ینزل جبرئیل علیه السلام بسم الله الرحمن الرحیم فی اول کل
سورة ویخالفه ما قال فی فصول البدائع لم ینزل شیء منها علی تعیینه فان قیل ذلک النقل یلائم مذهب الشافعی رحمه الله فان تکرار النزول یقتضی تعدد القرآنیة
قلنا القول بتکرره لا یقتضی القول بتعدده کیف وقد قیل بتکرر نزول الفاتحة ولم یقل احد بتعدد قرآنیتها **قال** بدلیل انها کتبت فی المصاحف بخط القرآن من غیر
انکار آه **اقول** یعنی مع المبالغة فی توصیتهم بتجرید القرآن عما سواه حتی لم یثبتوا آمین ومنع قوم العجم ایضا فان مجرد ما ذکر لا یدل قطعا علی المطلوب ما لم ینضم الیه المبالغة
المذکورة فان قیل مع ذلک لا یفید القطع بل الظن ایضا صرح به ابن الحاجب وشراح کتابه قلنا ذهب الشارح المحقق الی انه قطعی لان العادة تقتضی فی مثله
بعدم الاتفاق فکان لا یکتبها البعض او ینکر علی کاتبها ولو نادرا **قال** هذا جواب عن سوال مقدر تقریر السوال ظاهر واما تقریر الجواب فهو ان وجوب قراءة القرآن انما ثبت
بنص لا شبهة فیه فلا یتادی الا بقراءة ما لا شبهة فی کونه آیة تامة والتسمیة لیست کذلک اذ الصحیح من مذهب الشافعی انها مع ما بعدها الی راس الآیة آیة تامة فادرث
ذلک شبهة فی کونها آیة فلا یتادی بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبنی علی الصحیح من الروایة والا فقد ذکر التمرتاشی فی شرح الجامع الصغیر انه لو اکتفی تجوز بها الصلوة
عند ابی حنیفة رحمه الله لکن الصحیح هو الاول ذکره فی الکشف **قال** وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو علی قصد التیمن والتبرک آه **اقول** فان قیل لم لا یجوز ان
یکون هذا الجواز للشبهة المذکورة ایضا قلنا تلک الشبهة لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتیاط فالا حوط ههنا ترکها ما دل الدلیل علی کونها آیة فان قیل فینبغی ان یعید
بقصد التیمن والتبرک جواز تلاوتها لها لانه ایضا مناف للاحتیاط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة بل یخرجها عن القرآنیة قطعا لانها مما یختلف بالاعتبار وقید الحیثیة
لا بد من اعتباره فیما یختلف به بان یراد ان اطلاق اسم المعرف علی ما صدق علیه المعرف انما یکون من حیث تحقق هذا التعریف فیه وصدق علیه فقولنا الحمد لله رب العالمین
انما یکون تحقق هذا قراءة لو اعتبر فیه القیود الثلثة المنزلیة والمکتوبیة والمنقولیة بالتواتر فاذا قیل ذلک شکرا لم یکن القیود الثلثة معتبرة فیه ولیس معنی اعتبار قید الحیثیة
ان یکون مکتوبة او غیرها من حیث انه قرآن کما زعم بعض الشراح المفتی فان عکس المقصود فلیتامل **قال** وعدم تکفیر من انکر کونها من القرآن آه **اقول** هذا
جواب عما یقال لو کان قرآنا لوجب اکفار من انکر قرآنیتها لانه انکار القطعی کمنکر قرآنیة الباقی ومنکر احد الارکان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع علی
عدم الاکفار وتقریر الجواب ان انکار القطعی انما یکون کفرا اذا لم یستند الی شبهة قویة بحیث یخرج الحکم من حد الموضوع الی حد الاشکال وههنا کذلک لقیام
الادلة من الطرفین فی زعمها واعلم ان المراد بالشبهة ههنا ما یذکر فی الکتب الکلامیة وهو ما یشبه الدلیل ولیس به ولو فی اعتقاد الخصم ولفوتها خفاء فسادها
بحیث لا یطلع علیه الا باعمان النظر حتی یعد به صاحبها مادلا مثلا دلیل الشافعیة فی هذه المسئلة عند الحنفیة بمعنی انه لیس بدلیل فی الواقع لکن الشافعیة یجعلوه
دلیلا لعدم اطلاعهم علی عدم دلالته علی مطلوبهم قویة عندهم ایضا لخفاء فساده حتی احتاج الی اعمان النظر والتامل ودلیل الحنفیة بالعکس عند الشافعیة والشبهة
فی ان هذه الشبهة لا تورث مشکلا اوردها الاطراف الآخر اصلا وانما تورثه لو لم یقدر ذلک الطرف علی ازالتها ولو بالاعمان لم تبق عنده معتبرا اصلا لکنها لما اضافت الی المعان
بحثا ونشاد ما عند هذا الطرف الآخر تمسک بها معذورا من لا یکفر بالایکفر المادل وهذا التحقیق ما قال المحقق فی شرح المختصرات الجواب لا نسلم الملازمة وانما تقبح لو کان
کل من الطرفین لا یقوم فیها شبهة قویة تخرجه عن حد الموضوع الی هذا الاشکال واما اذا قویت عند کل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا یلزم التکوین فاضمحل ما قال الفاضل
فی حاشیته علیه فان قیل اوسی درجات الشبهة القویة ان تورث شکلا او رد بها فلا یبقی الطرف الآخر قطعیا قلنا هی عند کل فرقة الشبهة من الطرف وظهر سر اجمالة
فی العبارة ههنا حیث لقوة شبهة ولم ینسب القوة الی واحد من الطرفین فتدبر والله الهادی الی سواء السبیل وهو حسبی ونعم الوکیل **قال** فانه یعد تدبر الفا
او مجنونا **اقول** ان کان له قصد لیعد به لعدم تدبر الفا والا فیعد مجنونا **قال** الا انه ان ابقی علی عمومه یدخل فی حد الحرف والجملة آه **اقول** اعلم ان کلام الشارح رحمه الله
فی هذا المقام علی اضطراب فاقول مستعینا بالملک الوهاب هذا التعریف ان ابقی علی عمومه یتناول حروف المبانی من القرآن وهی التی تترکب عنها الکلم ولا یعتبر
قرآنا لا عند الاصولیین ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب ان یراد بالمنزل ما دل علی المعنی لظهور ان الانزال لیس الا للافادة
فحینئذ یتناول حروف المعانی عن القرآن وهی احد اقسام الکلمة ویتناول سائر الکلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولی وذلک لانه یبحث
عن احوال الکتاب والسنة وغیرها لیس الا من حیث کونها دلیلا شرعیا کما تقرر فیما سبق والدلیل عندهم ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیه الی مطلوب خبری والجملة
هو ما یشتمل علی وجه الدلالة وهو ما لاجله یترتب نتیجة المقدمتین ککون العالم دلیلا علی الصانع باشتماله علی الحدوث وهو ههنا قد یکون اسما وفعلا وحرفا ولهذا
یبحثوا عن احوال الخاص والعام والمشترک والحقیقة والمجاز والامر والنهی والمطلق والمقید وحروف المعانی ونحو ذلک من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذی
هو عبارة عن الکتاب ولان بعض الاسماء من کلمات القرآن آیة کمدهامتان وکذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون کما صرح به فی کتب الفقه وان
کان فی کونها حروفا مناقشة لانها وان کانت حروفا فی الکتابة لکنها اسماء فی العبارة کما صرح به صاحب الکشاف فلو لم یحمل علی ما ذکر لم یصح البحث والتقسیم
ولا عد الکلمة آیة نعم لا یعطی حکم القرآن لکل کلمة او کلمتین فصاعدا ما لم یبلغ حد الآیة عند اکثر الفقهاء من حرمة مسه علی المحدث وتلاوته علی الجنب وان ولت

على شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقه لا الاصول وقد دل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما اورد في اختصار فيما ذكر في التيسير وغيره قال في عنوان ما
دون الآية والآية القصيرة وليست بمعجزة وهو قرآن يثبت به العلم قطعا ولكنه به قدره **قال** وعلى ما دل عليه سياق كلام المص رحمه الله تعالى المراد بالنقل مجموع ما
نقل آه **اقول** يعني ان مراد المصنف رحمه الله تعالى بالنقل مجموع ما نقل مع دل عليه سياق كلامه لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي لانه صح فيما سياتي
في موضعين لقيد الغير اوان وارد اي آخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا
ان الضمير في كل من الموضعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا مزورة في اخراجها من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام يتوهم ودلالة الكلمات عليه في الثاني لي
الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر **قال** فلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض **اقول** كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة ومن نظيرها بان يقال كونه حقيقة
في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص لا لخصوصيته فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكر مبني على اختيار الشارح
التحرير في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن اراده فليطلب ثمة فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف حال من ضمير نقل فيه
فساد كون القرآن المعروف هو المنقوش لا هو الكائنة فيها واعتبار التواتر في المنقوش دون النظم قلنا المراد ما بين لوحتي النظم بقرينة بالنقل والمعنى ما نقل
كائنا او هو بين دفتي المصاحف **قال** المصنف فلا بد ان يقول **اقول** تقرير الكلام ظاهر من يجاب بان يقال لان المعرف لا بد له من معطوف عليه فيقدر في كل
كلام ما يناسبه وفيه زيادة تاكيد ومبالغة تليكن هذا على ذكر منك فان لفظ كثير ما قال المصنف رحمه الله تعالى تم اوردت تحقيقا في هذا الموضع هذا
التعريف اي نوع من انواع التعريف قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره ان التعريف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن و
قسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم ان المراد من بين التصورات هذا هو المراد **قال** ويخرج منسوخ التلاوة من التعريف بقيد التواتر **اقول** نعل
الاقتصار عليه مع وجوب اخراج ساير الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة كما سيأتي اكتفاء بما سبق لكنه ظاهر في نفي القراءات دون
البواقي فلو قال ويخرج منسوخ التلاوة ونظايره بالنقل الينا تواترا لكان احسن ويخرج الاحاديث النبوية بالنقل ان المراد به النقل على انه كلام الله
ساير الكتب الالهية بالينا والاحاديث الالهية والشواذة والمنسوخ التلاوة بتواترا **قال** فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي آه **اقول** تقرير السؤال
ان الدور مدفوع لان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف واما معرفة المصحف فعلى معرفته واما القرآن بمعنى المجموع
الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف
ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان قولك وهو معلوم بين الناس آه باطل فانا لا نسلم ان المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلي وقد
عرفت ان هذا المعنى الكلي محتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع ايضا على التعريف
بالضرورة ولما ورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك لم يصرح
بالمنع المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع آه يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان المجموع يحتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه
والمصحف ماخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصحف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى **قال** اي يميزه آه **اقول**
لما كان قول المص رحمه الله تعالى بل تشخيصه توهم ان مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه مخالف لقوله الآتي فهذا تعيين احد محتمليه آه ورده الشارح رحمه الله تعالى
وبين ان مراده تمييز المحدود من غيره بما يخصه لا التعيين الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما اشار اليه ان المراد
بالتشخيص ان قوله بالنقل الينا آه بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل بين دفتي المصحف **قال** سمي كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم
اقول ليس معنى كونه عبارة عنه انه حكاية كما قال بعضهم ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولانه دال
عليه بالوضع لان المدلول الوضعي هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبداه فان نطق الظاهري في الانسان كما دل
على مبداه مغاير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل الكلام اللفظي على مبدا مغاير لساير الصفات **قال** لا يقال التمييز يحصل بمجرد
ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود **اقول** وحاصل الجواب ان المقصود ظاهر بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاغيار بحيث يحصل المساواة
بين المعرف والمعرف من شرايط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصيل المساواة **قال** ولقايل ان يقول ان المشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
اقول انما لم يكن الشخص اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلا مرية **قال** لانا نعرف لو سلم ذلك **اقول**
اشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي بدون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه مسلم لا يضر ومقرر لا يندفع **قال** حينئذ لا حاجة الى ساير المقدمات **اقول**
اي حين اذا كان الكلام في الحد الحقيقي ولا شك ان جميع القرآن مركب اعتباري لكنه ان يقال ان القرآن لا حد له لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي
ولا يبقى حاجة الى ما ركبه المصنف رحمه الله تعالى من التطويل **قال** وفيه نظر لجواز ان يذكر بعض الوضعيات التشخصية آه **اقول** الرد عليه ان كل من عنى
مشغول من ذكر في تعريفه يحتمل في العقل ان يكون للآخر فلا يميزه تمييز التشخصية وليس بشيء لانه ليس مبتنيا على ذلك الاعتراض بل توصيف العرضيات بالشخصية
وهو كلام تسليمي ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بان عدم تجويز ذكر العرضيات التشخصية في الحد الشخصي ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود والامكان نحو الها

فنفاسد لان عدم صدق الحد واجب اراد انہ بزوال المحدود ثم لما ذکر الکلام الالزامی اراد ان یحقق المقام ویبین المرام بان تحدید الشخص بما یمیزہ عن اغیارہ بحسب الوجود ممکن لا بما یمیزہ
عن اغیارہ بحسب العقل فانک اذا قلت فی جواب من زید زید الذی جارک الیوم وحدہ قیل کل احد افاد تمییزہ بحسب الوجود ولذا امتنع ان یوجد فی الخارج شخصان موصوفان
بما ذکر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فیہ بالنظر الیہ وذلک ظاہر وان خفی علی الحد اذ المیز بحسب العقل کیف یمیزہ بحسب الوجود من جمیع ماعداہ لا یقال الحد مایرکب عن الذاتیات فما یشتمل
علی ذکر العوارض المشخصۃ لا یکون حدا لانا نقول الحد عند الاصولیین مایکون جامعا ومانعا لا ماذکر فانہ اصطلاح المنطقیین ولو سلم فالعوارض المشخصۃ من ذاتیات الشخص
ولتسمیتہا بالعوارض انما ہی بالنسبۃ الی الماہیۃ **قال** ظاہر تعریفہ المجموع الشخصی دون المفہوم الکلی **اقول** لان من فی منہ للتبعیض وضمیرہ للکلام فالکلام المعجز
سورۃ منہ لیس الا الکل اذ لم یقع التحدی الا بسورۃ من کل القرآن ای سورۃ کانت غیر مختصۃ ببعض فلا یصدق علی النصف وغیرہ انہ الکلام المنزل للاعجاز بسورۃ
منہ وتحقیقہ ان ظہور الاعجاز بالسورۃ لما وقع بقولہ تعالی فاتوا بسورۃ من مثلہ وقعت السورۃ فی الصورۃ فی سیاق الاثبات وفی المعنی فی سیاق النفی نظرا الی المقصود
کما فی قولہ ان تزوجت امراۃ اذ المراد بعجزہم نظرا الی جمیع السور فکان قیل لا یقدرون علی اتیان سورۃ من مثل القرآن وظاہر ان الذی کل سورۃ بعض من مثلہ لا
کل القرآن وہذا ہو التحقیق لا ماقیل ان الجنس المنکر اذا قارنتہ الوحدۃ افاد العموم وان کان فی سیاق الاثبات کما فی تمرۃ خیر من جرادۃ فتامل **قال** الا ان یقال
المراد بسورۃ من جنسہ آہ **اقول** ای یحمل علی حذف المضاف ولقد ربما ذکر قال المحقق عضد الملۃ والدین رحمہ اللہ وان ارید بسورۃ من جنسہ فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ
یتناول کل القرآن وکل بعض منہ وہذا اقرب الی غرض الاصولی وہو تعریف القرآن الذی ہو دلیل فی الفقہ وقال الشارح رحمہ اللہ تعالی التحریر فی حواشیہ علیہ ولا خفاء
فی صدقہ علی مثل قل وافعل ولا یسمی قرآنا فی عرف واقول فی کل من کلامی المحقق والشارح رحمہما اللہ تعالی بحث اما فی الاول فلان قولہ وکل بعض منہ یتناول لعموم الکلمۃ
والآیۃ بل بالحرف ایضا والتعریف لا یتناول شیئا منہا علی توجیہہ لانہ لما اراد بالجنس المماثل فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ لم یتناول التعریف الا مقدار السورۃ واقلہ ثلاث آیات
لان علو الطبقۃ مرتبۃ الاعجاز کما ہو المسطور فی الکتب ولا متقررا الا فی ذلک المقدار کما تقرر فی موضعہ واما الثانی فبوجہین الاول انک قد عرفت الآن انہ لا یصدق
علی مثل قل وافعل بل وعلی ارید من ذلک الثانی انک قد تحققت فیما سبق ان ذلک یسمی قرآنا فی عرف الاصولیین فتدبر واللہ الہادی الی سواء السبیل وہو
حسبی ونعم الوکیل **قال** لانا لا نسلم توقف معرفۃ مفہوم السورۃ علی معرفۃ القرآن **اقول** یعنی ان الدور انما یلزم اذا حد القرآن فی نفس مفہوم السورۃ ولیس کذلک
فانہ عبارۃ عن بعض من کلام اللہ تعالی قرآنا وغیرہ مترجم ای مبین اولہ بالابتداء بالتسمیۃ وآخرہ بالانتہاء الیہا ان کان قرآنا ونحو ذلک ان کان غیرہ توقیفا ای اعلاما
من الشارع فان الفصل بین کل سورۃ لا یکون الا باعلام منہ علی الوجہ المذکور فلا ینتقض بالآیۃ ولعدم اختصاص السورۃ بالقرآن وکونہا اعم مفہوما احتاج
ابن الحاجب الی توصیف السورۃ بقولہ منہ الراجع ضمیرہ الی کلام المنزل فلو اعتبر فی مفہومہا الاختصاص بالقرآن لما احتاج الی ذلک ومن لم یفہم معنی
العبارۃ وغفل عن لطف الاشارۃ اعترض بان الکلام فی السورۃ منہ لا فی المطلق السورۃ حتی یشتمل کل سورۃ من کل کتاب بل وفی سورۃ متعلق بہا الاعجاز فکیف
یشتمل سور الانجیل والزبور فان قیل السورۃ قد غلبت بعرف المتشرعۃ بل فی بعض القرآن من بین السور کالکتاب علی کلہ من بین الکتب ولہذا اعرف صاحب الکشاف
السورۃ بالطائفۃ من القرآن المترجمۃ التی اقلہا ثلاث آیات واما الاحتیاج الی قولہ منہ فلیس لتمییز سورۃ القرآن عن سورۃ غیرہ بل لبیان ان السورۃ من جنسہ
فی البلاغۃ وعلو الطبقۃ کما مر قلنا تلک الغلبۃ ممنوعۃ لا بد لاثباتہا من النقل عمن یکون کلامہ حجۃ علی مثل الشارح التحریر واما کلام صاحب الکشاف ففی بیان
نفس الطبیعۃ المجردۃ لسورۃ القرآن بدلیل عدم صدقہ علی شیء من سورۃ بملاحظۃ القید الاخیر لا فی تعریف مفہوم السورۃ وکیف لا والآیۃ الکریمۃ تدل علی خلافہ
لان السورۃ فیہا استعملت فی غیر القرآن وایضا صرح صاحب الکشاف فیما قیل ان من سورۃ الانجیل سورۃ الامثال وفیما بعد ان سار ما وحی
اللہ تعالی الی انبیائہ سورۃ مترجمۃ السورۃ ولو سلم فہذا القدر من الاستعمال اذا وجد یکفی فی تصحیح التعریف بدفع الدور ولا یضرہ کون اللفظ ظاہرا فی
سورۃ القرآن بالغلبۃ ولیطرہ انہم یاخذون المحدود فی بعض الحدود فیعترض علیہ بالدور فیدفعون بان المراد بالماخوذ فی الحد معناہ اللغوی مع ان الظاہر
ہو المعنی الاصطلاحی واما قولہ واما الاحتیاط الی قولہ منہ الی آخرہ فباطل محض لان تقدیر الجنس انما ہو علی تقدیر ان لا یکون المحدود کل القرآن بل
الکلی الشامل للکل والجزء کما عرفت **قال** وتورد ابحاثہ ای بیان اقسامہ واحوالہ المتعلقۃ بافادۃ المعانی آہ **اقول** قد عرفت فیما سبق ان البحث عبارۃ
عن اثبات العرض الذاتی للموضوع وہذا المعنی ظاہر فی بیان الاحوال واما بیان الاقسام ففیہ ایضا معنی البحث لان الخصوص والعموم والاشتراک وامثالہا
من الاعراض الذاتیۃ للدلیل السمعی کما سبق الاشارۃ الیہ فالتقسیم یتضمن اثباتہا فی الجملۃ وہو معنی البحث بخلاف التعریف اذ لیس فیہ شائبۃ حمل العرض
اصلا فخرج عنہ بالضرورۃ **قال** والمراد بالابحاث المتعلقۃ بافادۃ المعنی آہ **اقول** لما کان المتبادر من ظاہر قول المصنف رحمہ اللہ تعالی الباب الاول
فی افادۃ المعنی ان یکون الافادۃ محمول جمیع المسئلۃ فی جمیع مباحث الاباب الاول فیکون معنی ابحاثہ فی قولہ وتورد ابحاثہ احوالہ التی ہی عبارۃ
عن الافادۃ ولم یکن کذلک لان کثیرا من الاحوال لیس بافادۃ وان تعلقت بہا کما سیظہر من المباحث الآتیۃ ان شاء اللہ تعالی وجہہ الشارح رحمہ اللہ بان المراد
بابحاثہ بیان احوال المتعلقۃ بالافادۃ لا بیان الافادۃ لنفسہا فلما ورد علیہ انہ یقتضی تناول اللفظ لجمیع مباحث العربیۃ لان التعلق قد یکون
قریبا کما فی الاحوال المذکورۃ ہہنا وقد یکون بعیدا کما فی الاعراب والبناء والتعریف والتنکیر ونحو ذلک لا تمنع التعلق فی الثانی الا من
لم یشم رائحۃ من العربیۃ ودفعہ بتقیید الابحاث بزیادۃ تعلق بافادۃ الاحکام من عدم البیان فی علم العربیۃ علی التمام فیخرج الاعراب والبناء

ونحوها بالمذكورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لاخراج تلك المباحث سوال دفعه لا يقال وحاصله ان اضافة الابحاث الى الكتاب لافادة التخصيص بخروج
تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره ولا حاجة في اخراجها الى ما ارتكبه من التكليف على التكلف وحاصل جوابه ان التخصيص الحقيقي لا يجوز ان يراد ههنا اذ لا
يمكن المباحث المورودة في الباب الاول بل الثاني ايضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما مما تتناول السنة ايضا فوجب التقييد في اخراجها
الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسوال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل انه قال يعني لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث
بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ماله مزيد اختصاص فالجواب انه لابد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعمه والسنة والاجماع لانه مع كونه
كلاما ظاهرا قاصرا عن التحقيق فاسد في نفسه اما اولا فلان سوق الكلام الشارح رحمه الله تعالى ينادي بان مصيره الى مزيد التعلق للتخصيص لا التعميم
وان كان فيه عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه واما ثانيا فلان الاشارة منيفة في قوله وهذا النظم الكتاب وغيرهما قوله وكذلك
انما هي الى ما صدق عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث المدرجة في الباب الاول فحينئذ
لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضي تشبيه الشيء بنفسه فتدبر واستقم **قال** يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد من وضع للمعنى آه **اقول** هذا شرح المصنف
رحمه الله تعالى في المتن قبيل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح رحمه الله تعالى اولا التقسيمات ثم ذكر
تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمه الله تعالى الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع ان يرجع ضميره الى اللفظ الدال
بالوضع وان يراد بالمعنى في للمعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضمير فيه عليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز و
لا بد من هذه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا
فيخرج المجاز فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم ان يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصيته لا منه من المعنيين المذكورين لانه ان اريد
الاقرب كما هو ظاهر العبارة يخرج المجاز ايضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول عليه
بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني عبارة عن الاول فلا دليل في قوله تقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهذا الاول فان التقسيم الاول لا يتناول
المجاز وما يكون الضميرين راجعين الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلا دليل قوله وان كان باعتبار استعماله فهذا الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه آه فان
هذين التقسيمين يتناول المجاز قلنا المباحث في باعتبار انها وقع ههنا للملابسة ولا شك ان التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له يتناول المجاز فليتأمل
قال واما الاقسام الخارجة من التقسيم آه **اقول** اعلم ان المفهوم من نقل الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام ثم قوله بعد ذلك عدم الالتفات
الى العبارات واختلافها من داب المشايخ لانه اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل تسامح فيها كما صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة توقع
التعبير بعبارات تلك الفائدة وللتحقيق في هذا المقام تحصيل في ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار في النظم تقسيما لم نظره
ولم نحره اما الاول فلعمومه المفرد والمركب واما الثاني ففي فلاحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى انتهاء فهم السامع فان ادار المعنى باللفظ الجاري على قانون
الوضع يستدعي اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع ربعة الا الثاني
فانه مثنى كما سيأتي ثم انه لغاية اهتمامه في الكلام تعرض اربع مرات بهذه الاقسام مرة في باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات وثانية
باعتبار تعداد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم منها وذكر ماخذ بارابعة باعتبار كل قسم من اقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان
المفسر والاشتباه في اقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت انه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل باقسام السابقة اما الدلالة والاقتضاء فظاهر واما
العبارة والاشارة فلما سيأتي ان العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام
بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب ان لا يعتبر في التقسيم النظم بل بالوقوف ناسب ان يعم لفظ المعرفة لان لها
مزيد اختصاص باقسام يعتبر في مستقيما الوقوف بلا مرية فلذا قال والرابع في معرفة وجوه الوقوف وفي تعداد اقسام كل قسم بقوله الاستدلال بعبارة
النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وفي تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارته والاستدلال باشارته وللاخيرين بقوله الثابت بدلالة
النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان احكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر في ذلك قد عرفت ان القسم
الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى في غيره بل يعبر عن ذلك الاقسام في كل مقام بما
يناسب ذلك المقام اما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التي هي مناشئ التقسيمات فالمناسب له ان يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه
الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات واما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت ان النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان
سببا للوقوف على المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وايما كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث
فلان ذلك المقام مقام التعريف فالمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت ان العبارة والاشارة اقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكر
بالاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكر بالثابت المناسب للمعنى واما الرابع فلان ذلك المقام

مقام بیان احکام الاقسام فینبغی ان یذکر الوقوف علی المراد لکونه ملایما للاحکام فظهر ان اختلاف العبارات لم ینشأ من عدم الالتفات بل لتضمن کل منها فائدة بحسب المقام یدریها من وقف علی ما ذکرنا من ذوی الافهام **قال** وذکر فی تفسیرها ما هو صفة للمعنی کالثابت بالنظم آه **اقول** ای ذکر فی تفسیر الاقسام الخارجة من التقسیم الرابع ما هو صفة للمعنی لکن لا بالعبارة المذکورة ههنا بل هی نقل بالمعنی کما یظهر من النظر فی الاصل **قال** وقد ثبت اغراض مختلفة تقتضی اعتبار کیفیات وخصوصیات **اقول** المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقیر والتعظیم واظهار البلادة والذکاء ونحو ذلک وبالکیفیات والخصوصیات مثل التنکیر والتعریف والذکر والحذف ونحو ذلک فان رعیت الی الکیفیات والخصوصیات مع حسب الاغراض المختلفة الحادثة علی ما ینبغی لا بقدر ما هو الواقع لا تقتضی ان لا یکون الکلام بلیغا لانه غیب لا یطلع علیه الله تعالی بل الطاقة البشریة فان المتکلم بعد حصول له ملکة تقیید رعایتها علی تالیف کلام بلیغ اذا غلب علی ظنه ان المقام الفلانی یقتضی عشر خصوصیات مثلا فان راعاها فی کلامه یکون کلامه بلیغا وان ترک شیئا منها او زاد علیها لا یکون بلیغا وان کان المتکلم بلیغا وان غلب علی ظنه ان المقام یقتضی تعریة الکلام عن الخصوصیات یجب علیه ذلک حتی اذا اعتبر شیئا منها فیه لا یکون بلیغا وبالجملة بلاغة الکلام عبارة عن مطابقته لمقتضی الحال والمعتبر فی الکلام البشری رعایة مقتضی الحال بقدر الوسع فان المقام زیادة الاعتبارات یجب رعایتها کذلک بقدر الوسع وان اقتضی الانقص یجب کذلک وان اقتضی عدم رعایتها یجب ترکها بالکلیة وهذا نوع من الاعتبار المناسب کما صرح به المحققون من شراح المفتاح وفی کلام الله تعالی رعایته بقدر ما فی نفس الامر فانه عالم بجمیع الکیفیات وکمیاتها فیراعی ما یجب رعایته بلا زید ولا انقص ولهذا کان القرآن معجزا یمتنع معارضته للبشر ووجد کلام ادنی منه بتادیة الاغراض فبطل ما قیل یفهم منه ان المتکلم اذا راعی فی کلامه بعض مقتضیات الاحوال مع قدرته علی رعایة الاکثر لم یکن کلامه هذا بلیغا والظاهر خلافه فان احوال البلغاء فی ایراد الکلام متفاوتة فتارة یقفون فی مقام التنافر والتفاخر فیزدمون تادیة کلامهم موشحا یقابل السحر فیراعون فیه ما یلیق بطاقتهم من غیر اهمال نکتة واخری بالمحاورات علی مجاری العادات فیکتفون بحصول المطابقة بمقتضی الحال فی الجملة وان لم یکن فی الدرجة الاعلی مع ان کل کلامهم بلیغ ولا یخفی ان الله قادر ان یاتی بکلام ادنی فی تادیة الاغراض مما انزل خصوصا سوی القرآن فتدبر واستقم ومقصود المشایخ من قولهم هو النظم والمعنی جمیعا دفع التوهم الناشی من قول ابی حنیفة رحمه الله تعالی **قال** هذا امر تبیط لقوله کما قالوا القرآن هو النظم والمعنی ومدار دوامه النظم الدال علی المعنی وما بینهما من تتمة الاول ومتماته فان قیل القول بانه اسم للنظم الدال علی المعنی یدفعه ایضا قلنا نعم الا انه یشعر بعدم کون المعنی رکنا اصلیا فلا یلایم غرض ابی حنیفة رضی الله عنه والمقصود توجیه کلامه فان قیل لا وجه لکونه رکنا فضلا عن کونه اصلیا لما عرفت ان معنی النظم والمعنی الدال علی المعنی بالضرورة قلنا لما کان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنی کان المعنی هو المقصود واللفظ وسیلة الیه فاعتبر رکنیة اللفظ نظرا الی الظاهر والمعنی نظرا الی الحقیقة ولرجحان الحقیقة علی الظاهر اعتبر رکنا اصلیا فان قیل الرکنیة تنافی الزیادة کما سبق وسیاتی عدم تغیر الاسم والرسم بانتفائه فان من الاجزاء ما لا یتغیر بانتفائه اسم الکل ورسمه کالید والرجل مثلا من زید بخلاف الراس فلا ینافی **قال** المصنف مراده من النظم ههنا اللفظ **اقول** یعنی ان مراد القوم بالنظم فی هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الی بیانه لانه ذکر فی المتن النظم فی سیاق لما ه اللفظ فی جوابه فورد علیه ان حق العبارة ان یقال لما کان القرآن نظما والاسم علی المعنی فتم النظم آه فرده بان مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختیارهم النظم علیه لرعایة الادب فتقسیمه تقسیمه وانما قال ههنا لان النظم قد یطلق ویراد به الشعر والمعنی المصدری واللفظ المرتب کما ذکر فی شرح واحترز به عن آرائهما وهذا یدفع توجیه الایراد التالی لان سوء الادب الحاصل الی استعمال ما کما فی اللفظ باق کما سیاتی بیانه **قال** لا یقال النظم علی فرض المحققون آه **اقول** حاصل السوال ان مراد القوم بالنظم لا یجوز ان یکون اللفظ لان المحققون منهم فسروه بالتعیین واللفظ لیس شیئا منهما وحاصل الجواب ان طریق المجاز غیر محصور فانهم ارادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبیل اطلاق المقید علی المطلق کما فی المشفر بقرینة اطلاقه علی المفرد حیث قسموه الی الخاص والعام والمشترک ونحو ذلک اللهم الا ان یحمل اضافة الاقسام الی النظم علی کونه لا دنی ملابسة بان ایراد الاقسام المتعلقة بالنظم فحینئذ لا یراد به مطلق اللفظ بل المنظوم **قال** کما ان اللفظ یطلق آه **اقول** منشاء السوال قول المصنف رحمه الله تعالی لان اللفظ فی الاصل اسقاط شیء من الفم وحاصله ان اللفظ کما یتضمن سوء الادب بالنظر الی الاصل کذلک النظم یتضمنه بالنظر الی الاصل لانه ایضا یطلق علی الشعر والجواب ان اطلاقه علی الشعر لیس بالنظر الی الاصل بل بالنظر الی العارض فانه حقیقة فی جمع اللؤلؤ فی السلک ثم استعمل فی الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقیقة فی الرمی ابتداء **قال** لان مبنی النظم علی التوسعة آه **اقول** یعنی ان بناء النظم علی التوسعة والتیسیر فی الصلوة وغیرها اما الصلوة فلقوله تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن اذا حمل علی ظاهره واما غیرها فلما قالوا انه انزل اولا بلغة قریش لکمال فصاحتها فلما تعسر تمکن سائر العرب نزل التخفیف بسوال النبی علیه السلام وسقط وجوب رعایة تلک اللغة حتی جاز للکل ان یقرأ بالکل فلما جاز للعربی مع کمال قدرته علی لغته ان یقرأ بلغة غیره من العرب فلغیر العرب مع عجزه اولی **قال** رخصة الاسقاط لا یختص بالعذر **اقول** فیه بحث لانا لا نسلم کون هذه الرخصة اسقاط بل رخصة ترفیه وتخییر ولو کان کذلک لما جاز العمل بالعزیمة فان من احکام رخصة الاسقاط ان یاثم العامل بالعزیمة کما فی المسافر المتم للاربع ولابس الخف الغاسل للرجل وههنا لیس کذلک اذ لو قرأ بالعربی یجوز ویسقط الغرض به بالاجماع بل هو اولی لسلامته عن الخلاف **قال** وقد تکلم بکلمة او اکثر **اقول** ای بترجمة کلمة او اکثر فان اشتراط عدم التاویل وعدم الاحتمال للمعانی انما هو فی الکلمات القرآنیة لا فی الالفاظ العجمیة **قال** فان قیل ان کان المعنی قرآنا یلزم عدم اعتبار النظم فی القرآن آه **اقول** منشاء السوال قول المصنف رحمه الله تعالی بل اعتبر المعنی فقط لعد قوله وقد روی عن ابی حنیفة رحمه الله تعالی انه لم یجعل النظم لازما فی حق الصلوة

بل المعتبر المعنى فقط لاجل ان لا يكون النظم قرآنا عنده واما الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم الماخوذ في القرآن بناء على التحقيق او جزؤه
بناء على مقتضى وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو ايضا محال لانا قد حققنا انه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم
فرضية القرآن في الصلوة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلوة ولا مكتفى به اذا لم يكن قرآنا يلزم ذلك بالضرورة وتقرير الجواب ان نختار اولا
الشق الاول وان الزمان اما لم يلزمان اذا لم يعتبر الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام المنقول لخفاء النظم مرعيا منقولا في المصاحف
تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني والملازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جواز القراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمل
قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل ان الظاهر ان من في الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وتدخل لمن
بعض الا في مثل ان بعض ما تيسر من القرآن لو كان بسيطا كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام ولبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير
لعموم البعض لهما **قال** ويجب التحكم في الجهاز بالقياس **اقول** لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما يلزم اذا كان
اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرآن الصلوة لا معناه والظاهر المعنى والله اعلم اقيموا الصلوة ما تيسر من الصلوة ولو سلم
ان المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وما دون الآية وسياتي انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قال** قال فخر الاسلام رحمه الله
تعالى لانه ما قال ظاهر يخالف كتاب الله تعالى **اقول** فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلا حاجة الى الاستدلال وان ثبت لا يتيسر
قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين او لم يكن لهم آية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقراه عليهم ما كانوا به مؤمنين
والضماير كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظي وهو مخل بالفصاحة على ما عرف في موضعه على ان تاويل البعض لا يلزم غيره
في رفع ما هو الظاهر قوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل بجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفي
زبر الاولين يجوز فاعمال الدليلين ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة لانها حالة المناجاة والاشتغال بالعبض
خاص مذهب بالرتبة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل من غير حالة الصلوة اقول الرجوع لم يثبت لنقل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح
فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره فضعيف لا يسلم
انه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى كون معناه خلاف الظاهر وكذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم **قال** وليس هو اشبع بل الظاهر
ما اختاره وهو ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان الضمير مجازا لكنه كان وان يلحق بالحقيقة او يقال فلان في دفتر الزبر لا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه
ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاحتمل به ذكره بمقولة ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز زاده
فتدبر فانه مستقيم **قال** وفخر الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ الخ **اقول** يعني انه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على
التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى ان متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام لو كان لتصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه
المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور او الخفاء ورمز اتحاد هو معنى جعله موضوعا له ولا شك ان الاول مقدم على الثاني
لترتب الثاني عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصرف المنقسم الى نوعين ويجوز ان
يكون ذلك اشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده قوله حتى كان لو خفاء اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون موخرا من التقسيم
بهما بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال تحيزا الثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
واراد ان البيان لو كان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر
اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا اعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكلي كما يأتي في موضعه
ان شاء الله تعالى واما المصنف رحمه الله تعالى فقدم البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه انه عين الوقوف على المراد
منه الرابع بكيفية الدلالة دونه نظرا او ولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان في كيفيتها متقدم على الاستعمال المتقدم على الوقوف
كيف يتيسر الوقوف بتلك الكيفية واما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال باي الصريح والكناية
فلا بد ان يقدم اقسام الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكون سببا عنها
ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثاني باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء **قال** لانه ان الاول على معنى واحد فاما على الانفراد الخ **اقول** اراد
بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال يخيفه لشكل قوله يترجح البعض على الباقي فهو المأول لان الترجيح
في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتامل المجتهد ورأيه وخبر الواحد لانا نقول سيأتي ان المعدود من اقسام الوضع هو في المشترك الذي يترجح
بعض وجوهه بالتامل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **قال** والاقرب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى

و هو انه عبارة عن الوضع الى آخره اقول فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي ان الوضع كما يأتي
نوعان شخصي و هو تعيين اللفظ الذي بازاء المعنى المعين ونوعي و هو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه
بواسطة تعينه له كالحكم بان كل اسم غير اسمي على نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة الى غير ذلك ومثل من باب الحقيقة
كالموضوعات الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى
بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي واذا تقرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث
لقصوره بالنسبة الى الاولين مكان مظنة ان يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك دفعا للايهام وانه انما
قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود لما عرفت ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية
فلو ذكر الوضع لم يحصل هذه الفائدة اللطيفة **قال** وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
الى طرق استعماله الى آخره **اقول** يعني عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثاني على راي المصنف والا فقد عرفت انه عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه في التقسيم وفسرها في الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لعدم صحته في الاول اذ لا معنى لطرق النظم
صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر ان تفسير الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك اكثر من
ان يحصيها العبارات **قال** وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا للمعاني آه **اقول** اجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة و
الالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين ومنع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بازاء المعنى اولا وبعضهم
بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص او النوع او اريد في المقسم اللغوي او ان لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما فاسد اما اولا فلاقتضائه
ان لا يكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر في موضعه واما ثانيا فلعدم انفهامه من اللفظ بل الصواب ان يقال لا نسلم انها
ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له
على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمقصود من اطلاق قوله وضعا متعددا وتمثيله بالعين ثم قوله وضع تارة
وتارة ان يكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعض رجحان على الآخر فحينئذ يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع
المنقول اليه فرع عليه **قال** والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق آه **اقول** يعني ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام وايضا حينئذ مفهومه
لا لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لخروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما يجيء في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لان
خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي وقيل يرى قريبا ولكنه في غاية البعد اللفظ لا
يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعا معا حتى لا ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج
به المشترك عن الحد وليس بشيء لانه بالنظر الى احدها ليس بمشترك كما ذكره فبطل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها
معا ليس بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له متعددا كما قالوا
في تعريف العلم بصفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض ان يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم من ان يوجد او لا **قال** فان قيل المراد
بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول آه **اقول** في كل من السؤال والجواب بل في وجوب الثاني ايضا بحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل
ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر ففيه امران احدهما كل واحد والآخر شرط للانفراد والاول يجري في المشترك لما يجيء من
امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني
لا يجري في النكرة المثبتة ان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة او جماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين مع الافراد او منفردين
عنه فلا يصح قوله في الجواب فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المبنية آه ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل
فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر في المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس واما على من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى
فلو استعمل في فردين لانتفى التخصيص فينتفي الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك ان التخصيص ههنا ليس تخصيص الثبوت
بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضي ان لا يراد باللفظ الا الفرد والواحد فليتأمل **قال** والمراد بالوضع للكثير **اقول** المقصود من هذا الكلام توجيه ارتكاب المصنف
من كون كل من العام والمشترك واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان الكلام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكأن قيل لانه يحصل الكثير ويحتمل
ان يجعل الامام صلة له ويجعل اعم من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسيأتي ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل عنه
انه لو كانت لاثبات العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد العشرة ليست مثل

فمن الرجل علی کل فرد من افراد الرجال نفی قوله مجموعها ولو بدون الکثیر قوله او جزء من اجزاء الموضوع له مسامحة وانما هو جزء من افراد ما صدق علیه الموضوع له لانه اشتمل العشرة
لکونه لا یتیسر الکثیر شیء منه مفهوم من اسماء فوق الواحد من العشرة فکون اللفظ موضوعا لما ذکر وصادق علی ما ذکر لا ینافی الاشتمال علیه فی مباحث الکثیر فمتى بر قال المعنی
من الاجزاء المتفقة فی الاسم کاحاد المائة اقول فان کل واحد من تلک الآحاد لا یصدق علیها انه واحد من المائة کما یصدق علی کل فرد من افراد الانسان انه
فیما سبق تلک الاجزاء جزئیات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلک المفهوم قال کیف ولم یستعمل الا فیما وضعت له باوضع شخصی اقول فانه
مستقل وما سبق من قوله فی معنی الوضع النوعی لذلک قلنا لان المستعمل فیه لفظ النکرة والعموم انما استفید من وقوعها فی سیاق
النفی لکان الوضع قال کل نکرة وقعت فی سیاق النفی تعم لشمل کل فرد فان قیل اذا افادت العموم بالوضع النوعی لا یکون مجازا فانه استعمل فیما وضع
بالوضع النوعی قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعی انما یتحقق بالحقیقة والآخر بالمجاز وما نحن فیه من الاول قال لا لا یتحقق الآحاد فی الآحاد اقول
حصول هذا الاحتراز ایضا مبنی علی التحقیق الذی ذکرنا من عموم صورة النفی فلا تغفل قال وقوله مستغرق مخرج صیغة لفظ وضع لا استغراق اقول بین
ان یکون مجرد ادعاء کیف ما قیل بمعنی مستغرق الکثیر لان ان یکون شیء مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلک الکثیر قال وفی هذا التعریف اقول بینه
تقریر کون الجمع المنکر عاما عند من یقول باستغراقه وتحقیق الکلام ان بعض العلماء اشترطوا الاستغراق فی العموم ولم یقولوا بالاستغراق فی الجمع المنکر و
ان تامل العموم فیه عند بعضهم شرطوا فیه ولم یقولوا به فیه وبعضهم شرطوا فیه وقالوا به فیه ولا یمکن للثانی فی قلیلا ما قال وقد اورد علیه اقول وقد اورد
بین لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فیما سیأتی ان العام الذی اخرج بعض افراده بغیر مستقل حقیقة فی الباقی مطلقا والذی اخرج بمستقل حقیقة
من حیث التناول ومجاز من حیث الاقتصار فلما اختار هناک ان العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم یبق فیه استغراق حقیقة فی الباقی دل ظاهرا ان انتفاء الاستغراق
موجب استغراق العموم لانه شرط فیه عنده وجب هذا الاعتراض له ورده فی الواسطة لانه موضوع للکثیر بوضع واحد ولیس بخاص ولا عام فهم
بسبب من الشارح رحمه الله تعالى علی مختار المصنف رحمه الله تعالى هناک فلو اراد الشارح رحمه الله تعالى الاشارة الیه لکان حق العبارة
ان یقول اراد بقوله ونحوه کل عام مقصور علی البعض بمستقل ونحوه فتامل ولا تغفل قال او الداخل فی السینة کما فی تحته قرد اقول بیان ان السینة
علی القرد علی العیف دون الاظهار حیلة فالمشافیة انهم تلوا فی بعض جوهر الکلمة فوجدوا انه وصفت لصفة الاجتماع حتى ان القرارة انما سمیت قرارة لاجتماع الماء فیه
او الکلمات بل القرینة ایضا علی ما قیل محمولة علی معنی مناسب الاجتماع وهو اعیش الجمیع فی الرحم دون الاظهار قال نبه بذلک ان الکنایة من
الاقسام وکذا اسم الاشارة اقول لا یخفی ما یرد علی ظاهر عبارته وتوجیهها ان المصنف رحمه الله تعالى لما اراد ان یقسم الاسم ولا یأتی الصفة واحکم بها
مکان العنصر واسم الاشارة خارجین من هذه الاقسام قید الاسم بالظاهر لاخراج العنصر واراد بغیر اسم الاشارة بقرینة التقسیم ولا یمکن ان یراد بالاسم الذی یقابل
المشترک حتى یشملها ایضا لانه لا اصطلاح فیه فبطل ما قیل زعم العلامة ان هذا التقسیم الظاهر فی مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة الخ والحال ان المضمر ایضا کذا اسم
الاشارة وهما معرفان ویصدق علیهما حد المعرفة وکل ما هو لا یخرج من هذا التقسیم لانه فارج جمیع الاسماء الکونیة دائرا بین النفی والاثبات فالمراد بالظاهر ما یقابل
المشترک لیس یرد علی الشارح رحمه الله تعالى انهما خرجا من الاقسام فقد خرج عنها الموصولات ایضا فما وجه الاقتصار علیهما لانا نقول ایضا داخلة فی العام لان المراد
بالعام ما یعم قسما من الصفة واسم الجنس والموصول ولیس هنا ما نقول بجواز کون القسم اعم من المقسم من وجه کلام ظاهری قال ولقائل ان یقول هذا التعریف لا
یصدق الا علی صفة اقول هذا الاعتراض انما یرد علی توجیه الشارح کلام المصنف رحمه الله تعالى لا علی ما افادته عبارة المصنف موافقا لما اقره عند الجمهور وتحقیقه
موقوف علی مقدمة یستقر علیها رأی الشارح وسائر المحققین وهی ان الاسم قد یوضع لذات مبهمة باعتبار معنی معین هو المقصود فیترکب مدلوله من ذات مبهمة لم یلاحظ معها
خصوصیة اصلا ومن صفة معینة مقصودة فیصح اطلاقه علی کل ما یتصف بتلک الصفة ویشمل لسببه صفة وذلک المعنی المعتبر فیه لسببه معنی کضارب ومستخرج وافضل ومعان
ونحو ذلک ویلزم ذکر موصوف مقدرا لفظا او تقدیرا تعیینا للذات التی قام بها المعنی وقد یوضع لذات معینة ولا یلاحظ معها شیء من المعانی القائمة بها فیکون اسما لا
یشبهه بالصفة قطعا کفرس وابل ونحو رجل وقد یوضع لما یلاحظ فی الوضع معنی له نوع تعلق بها وذلک علی قسمین الاول ان یکون ذلک المعنی خارجا عن الموضوع
له وسببا باعثا لتعیین الاسم احترازیة کاحمر اذا جعل علما للذات فیه حمرة وکالدابة اذا جعلت اسما للذات الاربع فی انفسها دخیل و باعثها الوضع الاجزاء
من مفهوم اللفظ الثانی ان یکون ذلک المعنی داخلا فی الموضوع له فیترکب من ذوات معینة وبمعنی مخصوص کاسماء الآلة والزمان والمکان والدابة اذا جعلت اسما
للذوات الاربع مع دبیبها وهذان القسمان ایضا من الاسماء ولا یقال صفة لشیء لکن بین القسم الاخیر شبها بالصفة وهو القسم الاخیر اشد الیها شبها لان المعنی المعتبر فی الوضع
داخل فی مفهوم کل منهما ویستدل علی ان المقصود هو المعنی او الذات بان الاول لا یوصف ویوصف به والثانی بالعکس اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله
تعالى انما اراد ان یبین الصفة بحیث یمتاز عن الاسم المشتبه بالصفة جعل المعنی المصدری مع تمامه عین الذات بالذات مقدرا ملتفتا الذکر والاعتبار علی الذات
المبهمة التی یدل علیها وزن المشتق اشارة الی المقصود الاصلی فی الصفة هو المعنی المصدری وانما یلاحظ الذات ضرورة قیام المعنی به وقد نبه علی هذا القدر
من التبعیة بادخال مع علی وزن المشتق الدال علی الذات فان مع کثیرا ما یدخل علی التابع کما فی قوله تعالى ان الله مع الصابرین وغیر ذلک حیث قال
الاسم اما ظاهر ان کان معناه عینا او وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فیجعل مع متعلقا بوضع مع وزن المشتق تحت الوضع واراد بالوضع له المشتق منه

المعنى المصدري وباعتبار وضع له وزن المشتق الذات مكان كل من المعنى المصدري والذات دالا الى الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فكان قال انه كان معناه معينا المعنى المصدري المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فيخرج الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر ان المعنى المصدري ليس جزءا من الموضوع له فيها لكنه لم يتنبه وردا بالذات ثم جعل الامر بالعكس لكون الشارح اختار تفسير الكتاب على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر منه الى الذات فارتكب الى التوجيه الاعتراض بان كارمي من التعريف والتعسفات حيث اسند الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول ولما ورد ان هذا ما لا دلالة للفظ عليه التجأ في دفعه الى الشيوع ثم رتب عليه الاعتراض بالصيغ على وزن الفاعل والمفعول والشبهة تنبئ عن التجرد ثم ان المتن ذكر اقسام الاسم المشبهة بعضها بالصفة حيث قال والا فان لم يكن كذلك وقد حسنه اما بان لا يوجد فيه المعنى المصدري اصلا او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكلا من العلم واسم الجنس اما مشتق او لا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبهة بالصفة كزيد مثلا والمشتق مشبهة بها كاحمر يدخل فيه علم الجنس لان التشخص اعم من الخارجي والذهني والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبهة بها اصلا بل كابل وفرس والمشتق هو مشبهة اشد اشتباها كاسماء الزمان والمكان والآلة ولا يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمي بل الى الاصل المنقول عنه المعتبر في حال العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول التحرير ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا آه ان اراد به النفي كما هو الظاهر بهذا ما تيسر لي من تقرير مراد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفتاح وحسن توفيقه قال قوله ان اراد منه المسمى بلا قيد مطلق مشعر بان المراد آه اقول لعله انما استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير اشخاصه في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق وضع الواحد النوعي فليتامل قال وليس كذلك للقطع بان المراد آه اقول يمكن دفعه بان المقصود الاصلي نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى ان خصوصية الفردية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من اضافة التحرير فانه لا يتعلق الا بالفرد كما يقال نحو ادخل السوق واشتر اللحم ان المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولهذا قيل انه في المعنى كالنكرة قال قوله عند الاطلاق التابع فيه ان للتعيين وعدمه والاحسن آه اقول اعلم ان المعاني الموضوع بها سواء كانت معاني الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه مقصوده وكذا السامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد التخاطب معه والوقوف في الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال البعض الافاضل ان التعريف لتقصد بمعين عند السامع من حيث انه معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فقد تقصد بها التفات النظر الى المعين من حيث انه ذاته ولا يلاحظ بها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي وتحقيقه تقرير ذلك مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة اللفظ والعلم به فلا بد ان يكون المعاني مقصودة ممتازة بعضها عن بعض عند السامع فاول باسم شئ معنى فاما ان يكون ذلك الامتياز الى كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمصنف رحمه الله تعالى اشار الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق والسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى واراد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الوضع انما الافتراق بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان فيه بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعيين بل بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبرا للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشئ غير معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المصنف لهما احسن مما نقل الشارح اما اولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين والامتياز عنده وعبارة المصنف تفيده دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه آه ذلك بحسب دلالة اللفظ الى آخره منظور فيه اما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكر المصنف كما تحققه قوله بجواز الاطلاق فلما عرفت ان مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه معتبرا لانه ماخوذ فيما استحسنه من التعريفين واما قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد الاستواء عند الواضع وهو مطابق للواضع واما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت ان مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كونه معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة آه اقول اعلم ان اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف دون الاجتماع والايتلاف وكذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جمع الجميع احتمالا متقابلة يكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها ههنا سببا لدفع توهم التنافي بين هذه الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة لا بحسب الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات محال يمكن الاجتماع بينها قال والكلام بعد موضع نظر اقول نقل عنه انه للقطع بان الواقع في الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بان يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك

على ما هو مقتضى العبارة ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد اجزاء الكثير كونها متفقة الحقيقة مما اخترعنا وتعيين الكلام ودلالة اللفظ عليه اصلا فان الوضع للفرد المتوحد فان قال الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من اقسام النظم صيغة ولغة لما ذكره في المتناول اقول فيه نظر كما عرفت ان المصنف رحمه الله تعالى اختار ان العام المخصوص بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة والكل متناول في زعم المصنف رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمل القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من يقول بعمومه ولا تكلف في هذا ان يراد انه لا دلالة له في اللفظ على تعيين عدد اجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد ايضا كذلك بمعنى انه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من ادعى العموم ما تحقق عنده من صيغ الجمع بانه لم يوضع الا وصفا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا ولان جعل الصفة مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلا للاسم الجنس خلاف الاصطلاح اقول فيه ايضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف فان قلت اسم هو ام صفة ولانه جعل المطلق من اقسام الخاص ووضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعلها المسمى بلا تعيين لبعض المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة مطلق ونكرة مع المراد منها واحدا اقول فيه ايضا نظر لان الشارح معترف بان الحق من التقسيم بين الانواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا اورد لتعريف المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها قلنا قال كالرجل والفرس اقول اللام فيهما للجنس الخارجي والمعهود وهذا المنكر منها للقطع بان الموضوع للواحد بالنوع والمعدود من اقسام الخاص دون المعرف باللام استعماله في العهد والتعريف الجنسي وفرعه من الاستغراق ونحوه قال وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى اه اقول لما جمع فخر الاسلام بين مدلولي كل ورد عليه ان الثاني مستغن عنه فاعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بانه تكلف لان تلك النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان المراد بالمعنى ما يقابل العين والمقصود من تعريف معنى الخاص الحقيقي وهو مخصوص العين الاعتباري وهو ونحوه تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بانه ليس المراد بعدم جريانه فيها ان لا يتلبس باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعموم واشباههما وذهب الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يعم متعددا او ارادوا به ما ذكر بعض المحققين ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في واحد متعلق لمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجود ما يعني ان الواحد الذي يطلق على المتعدد ولا تحقق له في الخارج الا في اللفظ عندهم لا يعرف بالوجود الذهني قال الامام الغزالي الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبته الدلالة الى المدلولات الكثيرة واما الوجود الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم الذي قيل هو ان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار ان العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل اذا راى عمرا لم يأخذ منه صورة اخرى بل علمه ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان نسمي هذا المعنى عاما بهذا الاعتبار قال وهذا التعريف يعني الخاص اقول هذا اشارة الى التعريف فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الآتي انه اذا كان تعريف قسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد ليس مجموع القسمين واما المقتضى فمستفاد من قوله كل لفظ وضع اه فانه يتناول النوع والجنس وهما من المعاني والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الثاني من تعريف فخر الاسلام وايد بانه لو كان اشارة الى تعريف فخر الاسلام لوجب ان يشير الى الخاص الاعتباري من العين ايضا ويحتاج الى تاويل لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر قال وقيل المراد ان لفظ الخاص منقول بالاشتراك على معنيين اقول هذا هو التوجيه الوجيه الموافق لما اختاره ابن الصلاح الآمدي في الاحكام قال والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه والثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال ولو فسر بالحكم الشرعي الى قوله لم يبعد بعيدا اقول لان الكلام هنا في افادة النص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والعجب ان هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفي على التحرير واما عبارة القوم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي ففي غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف فساغ لهم ذلك القول دون قال واما الزيادة فيلزم الحكم من حمل القرء على الحيض اقول مقتضى قوله السابق ان يقول هنا واما الزيادة فكما في المثال الاول لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكان قال واما الزيادة فكما اذا اطلقتها في الحيض فان تلك الصيغة لا تتغير عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص وما نحن فيه ليس كذلك بل هو عام او واسطة اقول ان الكلام في الخاص فلان قوله فيه قوله لكن هذا قرء منفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا واما ان كان عاما او واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترط واسطة اعم من ان يتمسك بان الخاص كما هو قطعي فعندنا كذلك العام قطعي عندنا ايضا فالنظم والشبهة ان الفرق عند السؤال من وجه اتاه من وجه آخر وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا

المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوة شوال وذي القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا اقول اما الجواب عن قوله ان الخاص كما قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على الاثنين وبعض بخلاف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترط والفريقان متفقان على كونه حقيقة في جملة خرج منها بعض منها دا اعني قوله على تقدير ان يكون العام علينا آه وهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص قال وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى آه اقول يعني لا نسلم انه لا يعتبر تلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل يعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزية وجبت تمامها فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام الزاما علينا ولا يتاتى للث يعني ان يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله وليس الواجب آه ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال نعم يقيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة اقول اراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه بان يقال ان القران حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه ان يقال لا نسلم ان الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة كما ذكر في الاطهار وانت خبير بانه لا يقيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى ايضا في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلثة حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بامر انه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابع فوجبت بتمامها ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مذهب للسائل قلنا هو مثبت فيما سبق ايضا فينبغي ان يقيد الشافعي ايضا فليتامل قال قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد ولما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها آه اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل بضم اليه وقوع الطلاق قبل ذلك البعض فيحصل مجوز الطلاق وتتميم التحرز عن لزوم تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر تحتسب فيما جاوره الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في ساير الاحوال مع كثرتها وقلة ذلك المادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر اقول الظاهر ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد ما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليتامل قال وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية آه اقول يعني ان قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون معنى قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك ان ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيد الذكر لما ذكر بل للطلاق فاما حال عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد اخرى يكون اثنين لا محالة فلا يرتاب فيه قوله الآتي ثلثان لانه تفسير باللازم قال ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله الزوج يتخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لانه سبب النزول فان الآية كما سياتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل اقول الزيادة على النقص عبارة عن اثبات امر زايد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط او علة وترك العمل بالخاص اقوى منها في انعدامه البال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احدهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز ان يكون كلتاهما او احدهما خلعا وافتداء قال وبهذا يندفع اشكالان آه اقول اي بما قررنا من كلام يؤدي الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانه للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للطلاق رابع لان بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه انتفاء الاول ان قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق ان الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء غاية انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور بعد الفاء آه ثم اقول يندفع به اشكال آخر ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادة قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مناط حكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما اشار اليه بقوله لانه

ليصح جوابا عن المطلقتين بان النساء اذا افادت مشروعية للطلاق الشامل للخلع فقد افادت مشروعية للطلاق الثاني بالمرتين لان الترتب على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس

قال لكن يرد انه ان اه اقول يعني يرد على التقدير الذي اندفع به الاشكال لان الاشكال ان آخر ان معه بهاه انه وانما في التطليقة قوله الطلاق مرتان يقتضي ان لا يكون المراد بذلك المتقول هو الطلاق الرجعي بنا على ما صرح به ان الخلع طلاق بائن وقال في الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على ان مرتين قيد للطلاق كما مر وثانيها انه يقتضي ان لا يصلح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه واجاب عن الاول بما علامة شراح اصول فخر الاسلام وتبعهم الشارح بانه ذكره رجعيا انما هو على التقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق مرتان اما ان يفيد كونه الاعم الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن ان يقال تحت الشق الثاني وقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب المسلم ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على التقدير عدم الاخذ واما الجواب عن الثاني فان الآية نزلت في المال على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رض وكان قد اعطى زوجته جميلة اخت عبد الله بن ابي حديقة على وجه الصدق وكان النشوز منها فذكرت ذلك فاتت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله لا اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن اكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول لو اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية للطلاق ليجوز ان يحمل على الفسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي عممتم انه في حكم الملفوظ وما لا يمكن ان يقال لانه ما ذكرنا من بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول دليل على الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما فليتأمل قال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم اه اقول يعني يجاب عن الثاني بانا سلمنا ان المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه اعم من الخلع لما ذكر ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص فيحمل عليه ان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق وانما ورد عليه بان الشافعي لا يسلم انه من الخلع حتى لو سلم لما لم يصح نزاعه في الامرين المذكورين قال فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف اه اقول هذا سؤال عن اصل الكلام يعني ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وهذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك لان كون الفاء للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء او الخلع على الطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بجواز فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص يؤدي الى الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة قال يعني لا نسلم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة او ترك العمل بالخاص اقول وانما يلزم لو وجب تقدم الافتداء او الخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غاية الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم احدهما فانما ثابتا بالاجماع والحديث المشهور وكل منهما يجوز النسخ به اقول في الاجماع بحث لانه لا يصح كما سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى او مثل كحديث العسيلة فان ذلك الحديث كما سيأتي فقد ورد في شان امرأة رفاعة طلقها ثلاثا عن الخلع قال لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم اقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف اه وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب في الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب في الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان معلوم العطف لكونه من المتواتر يفيد الترتيب في الذكر مخصوص وضع الفاء يجب ان يكون للترتيب في الوجود قال واعلم ان البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة اه اقول ذكر المحققون ان التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفحل والمذهب الجزل قال وحينئذ يدل الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع اقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا بائنا كما لا يخفى قال آه ارادة ان تبتغوا النساء اقول نقل عن الشارح انه قال ذكر الارادة لتقرير للمعنى لا لبيان الاحتياج اليه في صحة حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك ان تكرمني وانما لم يجعله على حذف اللام لانه للمعنى للاحلال بالابتغاء قال المعنى فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح اقول هنا ابحاث ذكرها في مرآة الاصول ولا بأس ان نذكرها هنا ونزيد عليها ما يقويها الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الاتصاف في المال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان البدل موجب الى من يلزم حكم ايضا الا حكم فيه ثم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت فلم يلحق وجوب المال بالعقد الثالث ان محل الاستدلال هو ان الله تعالى احل الابتغاء والصحيح بالمال فيقتضي هذا ان لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا ان يكون صحيحا هو مستوجب الثبوت ما ينفي او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ورد محل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقصد وجوب المهر بالذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما القصد تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال قلنا فيه روايتان الاولى انه يجب ثم يسقط اذ لا فائدة في الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال علينا الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المختار للاشكال وقد ورد ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال لكن المفوضة لها مهر المثل اه اقول يعلم من هذا ان لفظ تحت في قول المصنف التي تحت بلا مهر او تحت على ان لا مهر لها يجب ان يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال بالمال لفظ خاص اقول المناسب لكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف بناء في المفوضة نقل عن الشارح انه قال انما عدل عما ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه والتصاقه بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى اي يبطل موجب الابتغاء

من حيث كونه متعلقا للعبارة قال المشهور ان الفرض حقيقة في التقطيع والايجاب اقول يعني انه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا قال مع ان الثابت في ضمن ليس
كمقدار اقول هذا مرتبط بقوله وصلت فان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا في ضمن اليه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال
والتقدير يعني لتضمين معنى الايجاب اقول هذا جواب عن قوله القرينة لتقديرية يعني وقوله وما ملكت ايمانهم آه جواب عن قوله وعطف وما ملكت ايمانهم آه وحاصل ان هذا ان لفظ
فرضنا اكثر ما يراد بالثاني غير ما اريد بالاول وهو معنى الايجاب ليحصل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة آه
اقول يرد على ظاهره انه لو عدل عنه لما قال حتى فرض المهر اي تقديره وجوابه انه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكونه لفظ فرضنا باعتبار استعماله
على الاسناد خاصة ان مقدار المهر بيد الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو مبني على كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا
فنقول ضعف ما قيل ان الثابت الحجة على الشافعي متوقفة على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكناية عبارة عن الشارع والمصنف لتعرض لكون الفرض
للآخرين والاصوليين للاول فلما عدل فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم ينقل به المصنف قال يكون فرضنا باعتبار
اشتماله على الاسناد خاصا في المشتق المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما للمتأمل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل آه اقول فيه بحث لان لفظ
فرضنا من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو لطلق في هذا المقام على المفرد حيث نقسم
الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا انما يتم منه الا انه توقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب اقول يجب ان يحمل الفرض ههنا
على التقدير دون الايجاب لانه ما في علم الله تعالى ينبغي ان يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب هو المال فتدبر
قال تقديره الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى آه اقول اعلم ان الشافعي ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قرر دليلهما في مسئلة الهدم بحيث تضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم
وابي يوسف رحمهما الله تعالى اولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد اجاب عنهما اصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين
فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم نرد كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني
بل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام
وابو يوسف رحمهما الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى وجه الثاني انه لو هدم لا يثبت حلا جديدا واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى
خاص في الغاية واثر الغاية في انهاء ما قبلها لا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا للحل جديدا انما يثبت الحل بالسبب
السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكن بعد وجود المنتهى وهو الثلث فلا يكون بما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في
رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى
حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة حيث روي ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن زبير فلم اجد معه الا مثل هدبة ثوبها تتهمه بالعنة قال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط
الوطي في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون لقرينة اسناده اليها فانها لا تستعمل والطية لا الوطي كما اختاره القدماء
اسند لا انه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نسلم انه مجازي في العقد
بجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاسناد الوطي اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك يجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب
بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطي الحرام فارتكابهما اولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى
بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة
فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم بمعنى
بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا وبينهم واليضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في فساد اثبات خساسة
لهما لانه عليه السلام بالعن لفلان اشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون ثابتا بالاشارة
وفي الجواب عن قوله ولو سلم انها تثبته آه ان هدمه لما دونها بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما
للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده
كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته لما فيه من القاعدة ولم يكن ازدياد
للطلاق على الثلث شرعا تقتضي ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث
وان كان من الآحاد لكنه لا يبقى لعن مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تاملت فيما ذكرنا من التحرير واممعت النظر فيما صورناه باحسن التصوير تقنيت
ان قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطي الزوج الثاني آه اشارة

فی التعلیل وذلک دفع ثبوت المطلوب وهو ما دون الثلث وقوله وجوابه ان المراد الی قوله حیث قال لا حتی قد رای فلیس الجواب عن کلام الخصم بل بیان الکلام تنصیص علیه بیناه من یصم وتوضیحه واثبات حصة اللازم والجواب من الطائر وقوله جعل المرزوق آه ایات لما هو اب لصار وقوله انهو له علیه السلام اثبات وجواب ایضا وقوله فیما دون الثلث یکون المرفوع قال آه وبیان لثبوت المطلوب واستیان ذلک ان قوله والنهو له علیه السلام عطفا علی قوله بالحدیث المشهور لیس کما ینبغی لان حدیث اللعن لا یثبت استنباط الحکم بل علیه باشارة وهو ما دون الثلث بدلالة ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفیه ذکر العدد دون الانتهاء اشارة الی التعلیل وفی حدیث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حیث علق قوله فی حدیث آخر علی قوله وفیه ذکر العدد واشار الی انه ایضا دال بالاشارة هذا ما سنح الی الله الملک الوهاب من توضیح المقام المشتبه علی کثیر من اولی الالباب والحمد لله ملهم الصواب والیه المرجع والمآب **قال** وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالی جزاء آه **اقول** فیه بحث لان الایراد من قبل الشافعی ان کان کلام الحکیم یصان عن مثل هذا التکلیف بل نقول مجیبا قوله علیه السلام لا غرم علی السارق بعد ما قطعت یمینه فاثبات حکمه عنه النص بخبر الواحد جائز بل خلاف لایقال النص یحتمل القطع جمیع الموجب فاذا انتفی الضمان بالحدیث یکون لغیره وذا لا یجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للوجوبیة الضمان فتحمل انتفاء من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان ارید بالنص قوله تعالی فانکحوا کما استفادة منه بالاشارة من غیر تعلق له بالنص وان الکلام فیه وان ارید قوله تعالی جزاء کان هذا کالا آخر منه ما نقل عن الشافعی رحمه الله المقصود وتصحیحه **قال** حکم العام عند عامة الاشاعرة التوقف آه **اقول** هذا الفصل لبیان ما یفید صیغ العموم بالنظر الی الوضع اللغوی کما ان الفصل الاول لبیان ما یفید الخاص بالنظر الیه قال الآمدی فی الاحکام اختلف العلماء فی معنی العموم بل له فی اللغة صیغة موضوعة له مخصوصة به یدل علیه ام لا فنقل المذاهب فلیکن هذا علی ذکر منک اذ قد یقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا **قال** ولصحیح تخصیص العام من الکتاب بخبر الواحد والقیاس **اقول** ینبغی ان یحمل هذا علی التخصیص ابتداء لان التخصیص بما بعد التخصیص بکلام مستقل موصول جائز بالاتفاق کما سیاتی **قال** وامری ببیان انه مشترک **اقول** لا یقال لیس فی کلام المصنف رحمه الله اشعار بالاشتراک لانا نقول سیاتی ان المصنف حاک کلام القدماء وقد صرحوا فی کتبهم بالاشتراک فوجب ان یحمل الارادة فی عبارته علی الناشی من الوضع تحقیقا لمعنی الحکایة وسیاتی له زیادة بیان ان شاء الله تعالی **قال** فانه یطلق علی الواحد والاصل فی الاطلاق الحقیقة **اقول** لا یقال یلزم من ذلک ان یکون مشترکا لجواز ان یکون موضوعا للقدر المشترک بین الواحد والکثیر لانا نقول قول الشافعی رحمه الله تعالی فیما سیاتی علی ان یکون الجمع مجازا آه جواب عن هذا الاحتمال **قال** والجواب عن الاول انه یحمل آه **اقول** لا یرد علیه انه اثبات اللغة فی الاولویة والترجیح مثل ما ورد علی استدلال المذهب الثانی لان الکلام هنا فی اثبات الاجمال وتقیید ولا تعلق له بالوضع لانه لیس من اقسامه بخلاف الاستدلال الآتی فانه متعلق بالوضع کما سیاتی **قال** وکان ابو سفیان واعد رسول الله صلی الله تعالی علیه وآله وسلم **اقول** بیانه ان ابا سفیان بن حرب امیر مکة حین اراد ان ینصرف من حرب احد نادی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم فقال یا محمد موعدنا موسم بدر فی العام القابل فقال صلی الله علیه وآله وسلم ان شاء الله تعالی فلما دنی المیعاد خرج ابو سفیان مع اهل مکة ثم القی الله تعالی الرعب فی قلبه فندم علی الخروج فلقی فی الطریق نعیم بن مسعود وکان ساعیا فقال له ابو سفیان الحق بالمدینة لتثبط المؤمنین عن الخروج للقتال ولک عشر من الابل فقدم المدینة والمسلمون یتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا لکم **قال** والجواب انه اثبات اللغة بالترجیح آه **اقول** قیل فیه بحث وهو ان الاشکل ان فی الاستدلال المذهب الثانی اثبات اللغة بالترجیح وهو انما ادعی الارادة دون الوضع حیث قال وعند البعض یثبت الادنی وهو الثلثة فی الجمع والواحد فی غیره لانه المتیقن وکلام الشارح یؤکد هذا احیث قال توضیح قوله لانه المتیقن لانه ان ارید به الاقل فهو عین المراد وان ارید ما فوقه فهو داخل فی المراد فیلزم ثبوته علی التقدیرین وانا اقول المراد بثبوت الادنی فی عبارة المصنف رحمه الله تعالی ثبوته بحسب الوضع وکذا بالمراد فی عبارة الشارح رحمه الله تعالی فی ثلث مواضع مراد الواضع فکانه قال ان ارید المستعمل الاقل فهو عین مراد الواضع وان ارید ما فوقه فهو داخل فی مراده فیلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع علی التقدیرین اذ علی الاول یکون نفس الموضوع له وعلی الثانی جزءه لان الکل فانه کونه مراد الواضع مشکوک اذ ربما کان مراده البعض فلا یتناول الکل اصلا وذلک لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالی حاکیان وکل من حکی هذا المذهب واستدل من الافاضل کالآمدی وابن الحاجب وشراح مختصره وغیرهم حکاه بحیث یتضمن دعوی الوضع قال الآمدی فی الاحکام وذهب ارباب الخصوص الی ان هذه الصیغ حقیقة فی الخصوص مجاز فیما عداه ثم قال وما تمسک به الخصوص قولهم ان تناول اللفظ للخصوص متیقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقیقة فی المتیقن اولی وذکر لفظ الحقیقة فی مواضع ثلثة وقال المحقق فی شرح المختصر قال قوم الصیغة حقیقة للخصوص وهی فی العموم مجاز ثم قال والقائلون بان هذه الصیغة حقیقة فی الخصوص قالوا اولا انه قال فجعله حقیقة للخصوص المتیقن اولی من جعله للعموم المشکوک فیه الی غیر ذلک من عبارات القوم ولا شک ان الحقیقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذکره الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالی علی ما ذکرنا تحقیقا لمعنی الحکایة فان السلوک یفضی الی الکامل بحسب المقام ویؤیده ذلک ان المصنف قال فی المتن متصلا بهذا الکلام فی الاستدلال علی المذهب الثانی ولنا ان یکون اللفظ میل علیه قالوا وعلیه ان یجوز دلالة اللفظ علیه لا یکفی فی العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انه من اقسام الوضع وذکر الوضع فی الشرح حیث قال قد وضع الالفاظ تنبیها علی ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعیة لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح یعنی بالوضع لیثبت کونه ما **قال** وعنه نظر لان انتفاء الظاهر **اقول** یمکن دفعه بان الاستدلال لیس بمجرد ظهور المعنی بل بما مع مساس الحاجة الماسة من ارباب الحاجات الی التعبیر عنه والعموم بما روائح واستعمالها لیست کذلک ولا شک ان الاستغناء عن الوضع فی مثله بالمجاز و الاشتراک فی غایة البعد **قال** علی ان هذا اثبات الوضع بالقیاس **اقول** لا یقال انما تکون لم یعلم الواضع ان اللفظ

الغلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلائم فلم لا يجوز ان يكون هذا ايضاً من جملة العلامات لا اثباتاً بالقياس لانا نقول سياتي التحقيق وان لم ينقلوا النص كذلك لكنهم

اخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة الاستعمال بلا قرينة يكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي قال وحرمتها اي الجمع بينهما وطيا اقول لما كان ظاهر العبارة

يفيد ان كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الشارح بان المراد تحريمهما تحريم الجمع بينهما قال فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين وطيا اه اقول فيه بحث لان الجمع اذا عم تناول

الجمع ملكا وبعقد وشراء وهبة ووصية وغير ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يعد مخصصا كما سيعلم انشاء الله تعالى قال المص فقال

ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح اصول فخر الاسلام

وغيرها هكذا من شاء باهلته اي لاعنته ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي ان يحمل سورة النساء الطولى

ـ عبارة المصنف على سورة البقرة او يقال الطولى نزلت بعد سورة البقرة والمتاخر عن المتاخر متاخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ حتى صار بمنزلة المثل

انه ما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بانه ان ابقى على عمومه انتقض بنفسه والا فلا يصلح للاستدلال وجوابه انه محمول المبالغة والحاق القليل بالعدم

بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال قال فان قيل لما كلفنا الله تعالى ما ليس بالوضع آه اقول يعني يكفي في بقاء الامان القول

بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان الاطلاع على ارادة المتكلم اي مقدار من افراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر

لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم يعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في

حق احدهما دون الآخر تحكم قال وقد يقال ان العلم عمل القلب اه اقول قاله الامام فخر الاسلام في بعض تصانيفه مجيبا عن السوال المذكور يريد ان السائل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة

الباطنة في حق العمل الذي هو فرع وجب اي يعرف بعدم اعتبارها في حق العلم الذي هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورده المتاخرون بانه منقوض بخبر الواحد والقياس فانه يلزم

عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التبع عدم اعتبارها في حق الاصل فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم بان عدم اعتبارها في حق التبع للاحتياط وهو في العمل دون العلم بان الاصل اقوى من التبع

فيجوز ان لا يقوى يثبت التبع على اثبات الاصل اقول الكل مردود واما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبني عليها بل انا دتهما العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دون اليقينية

في الاصل لاحتمال في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتامل فيه واما الثاني فلان الاحتياط في

جانب العلم اكثر منه في جانب العمل فان ترك العمل فيما افاد وجوبه يقتضي الاثم وترك العمل فيما افاد وجوبه يقتضي التضليل او التكفير قال وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال اه اقول اعلم

ان محل النزاع بين الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب اصحابنا الى انه قطعي لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل جواب

العلماء انه ان اريد بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص اي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او مستقل موصول او متراخ سلمناه انه شائع فيه لكنه لا نسلم

انه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها واليه اشار المصنف اولا

بقوله وكثرت احتمالات المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان اريد به التخصيص الذي يورث الشبهة

في العام فلا نسلم انه شائع بلا قرينة فان الذي يسمية مخصصا ان كان هو العقل او الحس او العرف وكون بعض الافراد ناقصا او زائدا فهو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما

سيأتي بل كل ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي يسميه التخصيص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام

في التخصيص المورث للشبهة بقي الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص المورث للشبهة وذلك قليل لا شيوع له ومع قلته يحتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم

الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام الذي لم يظهر له مخصص واليه اشار المصنف بقوله ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام آه فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل

الينا ذلك المخصص لكون اقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا وشاع وليس فليس فليتامل اذا عرفت ان نظر الشارح رحمه الله تعالى انما يرد على توجيه كلام المصنف

رحمه الله تعالى لا على كلام المصنف فانه حمله على الترديد في الاحتمال ومراد المصنف الترديد في التخصيص وايضا لا ينازع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يرد بينه وبين المعنى

الاصح ويمنع ان كونه اكثر العمومات مقصورا على البعض مورثا للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض

بناء على ان كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه ايضا فما يتوهم ان مراد الخصم ما ذكره بل انما ورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليبطله كما اشرنا اليه فيظهر انطباق الجواب

عليه وتبيين معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما يسميه الخصم مخصصا وبالمخصص المصطلح كما اشرنا اليه فيحصل الفائدة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي في هذا المقام

بعون الله تعالى الملك العلام قال قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالنسبة الى العام اقول فيه بحث وهو ان اراد العموم والخصوص على هذا الاصطلاح كان مناقضا لما ذكره المصنف قبيل فصل بيان

حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وان اراد مصطلح اهل المعقول فلا يناسب المقام لان الكلام ههنا في العام والخاص على هذا

الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر ان قوله الا ان يقال حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا الى آخره هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا من حيث تناوله البعض افراد العام ليس كما ينبغي وغايته ما يمكن

ان يقال المراد التنظير لا التمثيل الحقيقي قال بل ان كان بالا وما اخواتها فالاستثناء اقول اراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه قال فعلم انه الحصر

ـ الاربعة اقول قال ابن الحاجب في المنتهى وقد ابطلوا بدل البعض وهو مخصص بالاتفاق كالصفة وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء

فلذا لم يفرده بالذكر بل جعلوه من الاربعة المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكر لعدم التناول في بدل الغلط او الاشتمال وعدم الاخراج في بدل الكل قال لانا نقول المراد تعيين الكلام

اقول هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله لا يسيره فقوله والمراد بالكلام آه جواب عن قوله ولا الوصف بالجملة آه قال لا احتياجها الى مرجع الضمير اقول نقض هذا القوله تعالى

اى لفظ البيع و حرم الربوا فانه مستقل مع انه محتاج الى ما قبله ليتم المعنى قال فان قلت ان الاختيار لتقدير الاحوت آه اقول منشاء السوال ذكر المصنف لفظ القصر في ايضه

موضع فان قيل قوله و هذا قولنا لمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على ان القول بمفهوم الاستثناء و الغاية ليس خلاف المذهب فيتنافى ما قال الشارح سابقا عند الاستثناء

صريح فخر الاسلام بان كونه نفيا او اثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت مستندا و كون الاستثناء نفيا و اثباتا انما ثبت اشارة و ولا شك ان الثابت بالاشارة

ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض الائمة تشبيه الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام منتهى بالمستثنى انتهاء الاستثناء

والاثبات بالعدم هو النفي بالوجود كما ينتفي بالغاية اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم ان من علمائنا من قال بمفهوم الغاية وهو السر في اقتصار الشارح

على ما ذكر الصفة والشرط قال قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم آه اقول قيل فيه هذا ينبغي ان يكون جارا ومن باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط

قال فالحق ما اجاب به وجواب آخر قال وبهذا يتحرر الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط آه اقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر في السوال

لا فرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على فطانته ولطافة قال قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ آه اقول فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في

عبارة من يعتد به من المشائخ ليشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي يؤيد قوله الآتي و هو يوجب فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان

العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سياتي و قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهب الشافعي ان النسخ لا التخصيص و اما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة

والاجماع و تخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير التسليم تسامح من مشائخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعده من الرسول عليه السلام

ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبل الفصل فانه اقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به قال فيه تسامح لان المدرك بالحس ليس كذا

وكذا اقول فيه ايضا تسامح لان المفهوم من قوله لانه ذكر الكل الحكم بذلك ولا شك ان المدرك ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال ولا فيه اولى

تقييد به لانه لو نوى التعميم لم يطلب ما هو صحيح قال فاختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل كصيغة العام آه اقول فان المص شرط في العموم الاستغراق

وقد صرح شراح اصول فخر الاسلام بان من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام و صيغ العموم ما ذكره في لفظ العام

لا في صيغ العموم وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال باستثناء او صفة او شرط او غاية اقول زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلثة و زاد فيما سياتي في موضعين

بعده لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء المذكور على المصنف ان دليله اخص من مدعاه قال وفيه نظر لانه ان اراد الوضع

الشخصي آه اقول حاصله انه ان اراد بالوضع الباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء بان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول

المستثنى في الحكم وان اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم انه كيف و دلالة اللفظ باعتباره يجب ان يكون بواسطة بعينه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان

اراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمنا ولكن لا يلفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان عبارة المصنف وقعت كذا الا ان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه

للباقي ولما كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال اورد عليه الشارح السوال هذا اذا صرفت عن ظاهره بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر

بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان له وضع ثان واستعمال ثان وليس كذلك فان

قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده فيه تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير

خارج عن الحكم وداخل في التناول كما ذكر في مباحث المستثنى وسيعترف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال ولا لكان مشتركا اقول يوجد هذا في بعض النسخ وهو الواقع

للاحكام وشرح مختصر ابن الحاجب وغيرها وجهات اللفظ و هو سيدي شلاني الحالين واحدا الا انه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والمقيد خارج عن المقيد فيكون

مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه وجه ترك في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة قال وقد يجاب

اقول اي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه بل يجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله او غيره فيكون مجازا لكنه لا يقيد

المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا والمدعى كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه قال اذا كانت ارادته باستعمال ثان اقول الاولى ان يضم الوضع الى

الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق عضد الدين وغيره قال وفيه نظر اقول لعل ان يقال ان اريد خصوصية الصيغ الخصوصية

الشخصية فلا نسلم ذلك وان اريد النوعية فمسلم ولكن المستقل ايضا مخصوص منضبط كذلك قال كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام اقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة

على البيانية فيهما ولكن الوصف قال لا في لفظ العام على ما ليشتر به كلام من قال آه اقول قد لا يعلم بالشعر متعلق بلفظ العام المنفي ما اراد من قال صاحب الكشف فان كلامه يدل على اثباته

حيث قال فالى اصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية

ولهذا الظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد وعند عدم المانع لقوله جميع الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد لقب في باب

الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لم يشر الى حقيقة العموم المتناول للكل قال جمعا من الاسماء قال وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول آه اقول النظر مدفوع لان مراد المصنف

كما يشعر به عبارته من العام المخصوص بالعقل هو خطابات الشرع لا اطلاق العام المخصوص كيف لا والمبحوث عنه احوال الادلة الشرعية وتعميم خلاف الاصل فلا يرتكب الا للضرورة ولا نسلم ان العقل قد

يقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس و العادة وغيرها فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر في ترك المصنف التعرض

بذلك الاكتفاء بالعقل قال فلا غاية توجيهه بان يقال ان المراد انه لا يثبت آه اقول لما اعترف الشارح بان مراد المصنف عدم ثبوت تعدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالجهل الغاية هو نفي القطع لانه

ذکر فی دلیل ذلک فکان قال ان کل افراد العام اذا کان مائة مثلا واعلم ان المائة غیر مرادة اما بتخصیص افراد معلومة او مجهولة فکل واحد من الاعداد التی دون المائة مساو فی ان اللفظ
مجاز فیه فلا یثبت عدد معین علی سبیل القطع لانه ترجیح بلا مرجح لفیده اما فی صورة المجهولیة فظاهر واما فی صورة المعلومیة فلان خروج البعض آخر بالتعلیل محتمل وهذا الاحتمال دایر بین کل فرد فای فرد
ارید بالعام علی القطع یکون ترجیحا بلا مرجح لفیده وکذا اذا ارید کل الباقی بعد التخصیص لانه وان ترجیح لکنه لیس بمرجح لیفید القطع فالمنع فی النظر الاول لانه منع عدم الرجحان فی المعلوم مکابرة **قال**
لانه مجموع ما وراء المخصوص متعین **اقول** نعم لکن بالظن لا قطعا والکلام فیه وهذا القدر من التعیین جعلناه دلیلا حتی لم یکن الضم لم یکن دلیلا اصلا وکذا الثانی لان الدلیل بعد ما تم یدل علی انه
لا یراد بالعام عدد معین قطعا بل یراد بالباقی ظنا کما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجیح من غیر مرجح غیر مختص بصورة المجهولیة واما قیل هذا التوجیه لا یدفع الایراد المذکور فی صورة کونه
المخصص مجهولا لیس کما ینبغی **قال** انه دون خبر الواحد **اقول** ای العام بعد التخصیص دون خبر الواحد فی المرتبة لان القیاس لا یصلح معارضا لخبر الواحد حتی رجحوا خبر القهقهة وهو قوله صلی الله
علیه وسلم من ضحک منکم قهقهة فلیعد الصلوة والوضوء جمیعا علی القیاس بحکم البقاء والصلوة بما مع انه مخالف للقیاس وکذا خبر الاکل ناسیا فی الصوم وهو قوله علیه السلام تم علی صومک فانما اطعمک الله
وسقاک قوله وذلک ای بیان کونه دون الواحد قوله مع شک فی اصله ای فی دلالة فان العام المخصوص بکلام مستقل موصول ظنی الدلالة وان کان قطعی المتن وخبر الواحد العام بالعکس
قال ولیس بسدید لان القیاس مظهر آه **اقول** فیه بحث لان المعتبر لو کان هو النص المتفرع علیه القیاس دون نفس القیاس لما صح قولهم ان العام الذی نسخ ما یتناوله لا ینسخ بالقیاس
لان القیاس لا ینسخ النص فان الناسخ حینئذ لیس هو القیاس بل النص المتفرع القیاس نعم ذلک الاستدلال غیر صحیح لکن لا لما ذکر بل لان القوم لا یدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة
المخصص الاول والاستدلال لا یدل علی خلافه **قال** لانه تکملة بیان اثبات الحکم آه **اقول** ای لحکم المخصص بیان اثبات الحکم فیما وراء المخصوص ای وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلک الافراد تحت
حکم العام کما ان الاستثناء کذلک لا رفع الحکم عن محل المخصوص بعد ثبوته کما ان الناسخ کذلک **قال** المصنف اذ قبل التخصیص کان معمولا به **اقول** فی العبارة مناقشة لان الکلام فی المخصص
الاول وهو لکونه مغیر للصدر یتوقف علیه ولا یکون معمولا به قبل التخصیص اللهم الا ان یقال المراد عندهم عدم فرض المخصص الذی هو الاصل کان العام معمولا به عند وجود المخصص حصل الشک
فلیتامل **قال** قوله علی انه احتمال التعلیل لیصلح دفعا آه **اقول** فیه بحث وهو ان مراد المصنف لیس دفع الشبهة عن کلام القوم بدلیل قوله هذا ما قالوا ویرد علیه بل ایرادها علیه ورفعها عن تقریر
دلیل المسئلة فانه تقرر دلیلها علی وجه لا یرد علیه تلک الشبهة فمعنی کلامه فلندفع هذه الشبهة الواردة علی القوم عن الاستدلال علی اصل المدعی **قال** علی ان احتمال التعلیل آه **اقول** تقریره ان العام
بعد التخصیص لا یخرج من ان یکون دلیلا ان المخصص ان لم یدرک فیه علة لا العلیل فیبقی العام فی الباقی حجة وان ادرکت وکل ما یوجد فیه العلة یخص قیاسا والا فلانه یبطل العام باحتمال التعلیل
لا یقال مقتضی ما ذکرت ان یکون حجة قطعیة لان ما اقتضی القیاس تخصیصه یخص والا فلا فعلی التقدیرین یبقی العام فی الباقی قطعیا لانا نقول لما وجد فی الباقی احتمال الخروج بتعلیل علة اخری
بناء علی ظنیة القیاس الاول لم یبق قطعیا **قال** لان عمل المخصص انما هو علی وجه البیان دون المعارضة **اقول** ان قیل هذا مخالف لما صرح به صاحب الکشاف وغیره ان کل تخصیص
بطریق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنی الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقیقیة بمعنی الرفع وتوضیحه ان المخصص یبین ان بعض افراد العام غیر داخل فی الحکم من اول الامر
فیکون دافعا لبعض الافراد عن الدخول فی الحکم والناسخ یبین ان بعض الافراد خارج عن الحکم بعد الدخول فیه فیکون رافعا له فعلی الاول معارضة فی الجملة وفی معارضة تامة
قال فان قیل فلم یجز التخصیص بالقیاس ابتداء **اقول** الفارق فلم یجز بدل فرع الکلام علی ما قبله فتوجیه ان القیاس لما کان مثل الکلام المخصص فی ان کلا منهما یبین ان
قدرا ما تناوله لم یدخل تحت العام کان ینبغی ان یجوز التخصیص بالقیاس ابتداء کالنص وما حصل الجواب ان جهة الدافعة المتحققة فی المخصص کما عرفت آنفا منعت القیاس
عن التخصیص ابتداء لان الظنی لا یدفع القطعی **قال** وقد یقال ان الاصل الذی یستند الی القیاس آه **اقول** هذا الکلام ذکره جمهور شراح اصول فخر الاسلام وغیرهم فی جواب
السوال المذکور ومبناه ان القیاس فرع النص وتابع له لان فی الحقیقة تعمیم علة حکم النص کما بین فی موضعه فالاصل اذا لم یتناول شیئا من افراد العام فلا یتصور تناول الفرع
ایاه فلو اعتبر لم یکن الا رافعا محضا وما انظر الشارح رحمه الله تعالی فاقول کلا وجهیه غیر صحیح اما الاول فظاهر مما ذکرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع
فکیف صح ان یقال والکلام فی القیاس المتناول له واعجب من ذلک قوله والا لم یتصور کونه مخصصا فان عدم تصوره علی ما یدعی الخصم فکیف یصح ذکره فی مقام الالزام
واما الثانی فلانه مخالف لما سبق فی قوله ولیس بسدید لان القیاس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقیقة هو النص المثبت للحکم فی الاصل ولان القائلین بهذا الکلام کصاحب الکشف وبرهان
الدین البخاری وجلال الدین الجباری وغیرهم من المشایخ هم الذین یوجد منهم الاصطلاح فاذا ذکروا کلاما واقاموا علیه دلیلا وجب لمن دونهم تقلیدهم وهذا الکلام الذی ذکروه بحیث
لا یجد من یتصور معنی القیاس ویتامل فی معانی عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به علی ان الاشتراط المذکور ثابت لما قال الامام ابو زید الدبوسی فی التقویم وتبعه شمس الائمة وغیره من المحققین
لا یجوز عندنا تخصیص العام بالقیاس ابتداء وانما یجوز بیان العموم بالقیاس ابتداء یجوز بیان العموم بالقیاس اذا کان ثبت خصوصیته بدلالة یجوز رفع الکل بها من خبر تاید بالاجماع او
بالاستفاضة فی السلف ثم رفع الاشکال فی حادثة بها من جنس ما دخل تحت المخصوص او من جنس ما بقی تحت العموم فیعرف ذلک بالقیاس لان حکمها فی نفسها قبل القیاس غیر ثابت
قطعا للظهور دلیل الخصوص واحتمال الحادثة فی نفسها ان یکون داخلة تحت المخصوص فلیتامل لا یقال ما ذکر فی الوجه الثانی للنظر مخالف لما سبق فی قوله ولیس بسدید لان القیاس مظهر لا مثبت
فالمخصص بالحقیقة هو النص المثبت للحکم فی الاصل لانا نقول ذلک الکلام فی العام المخصوص بکلام مستقل قبل القیاس وهذا الکلام فی العام الغیر المخصوص به بل المخصوص حکم بینهما **قال** وکذا اذا
اجمع بین حی ومیت او بین میتة وذکیة او بین خل وخمر **اقول** ههنا بحث لا بد من التنبیه له وهو انه قال فی الهدایة من جمع بین حر وعبد او شاة ذکیة ومیتة بطل البیع فیهما وذکر فی المبسوط بلفظ الفساد فیهما
والحق ان البیع باطل فی الحر ونحوه وفاسد فی القن ونحوه والایات وصاحب الفتح لقوله لیفسد البیع فی القن واخلیه تابعا لما اشار الیه شمس الائمة فی اصوله قیل فعلی هذا یکون لفظ الفساد فی المبسوط فی حق الحر
مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان فی الهدایة فی القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلک الاختلاف الواقع من حیث اللفظ اقول فیه بحث لانه جمع بین الحقیقة والمجاز لان لفظ الفساد فی عبارة المبسوط تناول
معنی الفساد والبطلان وکذا لفظ البطلان فی عبارة الهدایة فالصواب ان یحمل کلتا العبارتین علی عموم المجاز بان یراد بهما عدم الجواز وکذا المراد ببطلان البیع فی عبارة المصنف رحمه الله تعالی **قال** فان قیل هذا الاعتراض

[illegible] اقول تقرير السؤال ان [illegible] بقبول المشتري كل [illegible] اقول [illegible]

حيث [illegible] الايجاب [illegible] العقد [illegible]

بين الشيئين [illegible] الايجاب [illegible] بقبول المشتري [illegible]

[illegible]

[illegible] الشارح [illegible]

[illegible] اقول [illegible]

[illegible]

[illegible] قال [illegible]

[illegible] اقول [illegible] قال [illegible]

[illegible] اقول الوجه الاول [illegible]

[illegible]

[illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

[illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

[illegible]

[illegible] اقول [illegible]

[illegible] قال [illegible]

[illegible] اقول [illegible]

[illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

[illegible] اقول [illegible]

[illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

[illegible]

العرف قال وتنبیه ان القصر العام علی البعض بالاستثناء ونحوه یجوز الی الواحد فی الجمع ایضا اقول فیه بحث لانه یستلزم ان یطلق الجمع علی المفرد حقیقة لما سبق ان اللفظ فی الباقی حقیقة اذا کان قصر العام
علی البعض باستثناء او بغیر مستقل من غیر تفرقة بین الجمع والمفرد اللهم الا ان یدعی ان المستثنی منه موضوع للباقی علی ما سیاتی فی مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الی ان عشرة الا ثلثة مثلا موضوع
قال وان الطائفة کالمفرد وبهذا فسر ابن عباس رضی الله عنه اقول فائدته ان واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه لسقط الوجوب عن الباقین ولا یجب لنفر الجماعة منها فان قیل الضمیر فی قوله لیتفقهوا یدل
کون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار کون النافرین کل فرقة طائفة فیکون جمعا بهذا الاعتبار فان قیل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارین فما فائدة اختیار الجمع فی الآیة الکریمة قلنا لعلها الاشعار
بالاهتمام لکثرة المتفقهین فان فقیها واحدا متورعا اشد علی الشیطان من الف عابد فکیف اذا کان الفقیه جماعة تسد علی الابلیس سبل المکاید قال والتقریر الاول ان المعرف باللام
آه اقول بین اولا معانی المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بین معنی اللام المجردة انه الاشارة واشار الی ان متعلقها بحسب الوضع اما ان الحصة بالحقیقة ولنفس الحقیقة و
ویتفرع علی الاخیر العهد الذهنی والاستغراق وله فروع اخری ثبتت فی علم المعانی وترکت ههنا لعدم الاعتداد بها فی هذا الفن فاعترض علیه اولا بان تعریف الحقیقة عبارة
عن تعریفها من غیر اعتبار الافراد فکیف یکون تعریف فرد معین او جمیع الافراد من فروعها وثانیا بان کون الفرد لا وجود له بدون الحقیقة لما جعل تعریف العهد الذهنی ان
تعریف الاستغراق من فروع الحقیقة فلم لم یجعل تعریف العهد الخارجی منها وثالثا بان کلام المحققین یدل علی ان القسمین الباقیین وهما تعریف العهد الذهنی ان لم یجعل
العهد ما لیعم الذهنی والخارجی وتعریف الاستغراق من فروع العهد او الحقیقة فلا یلزم ان یکون من فروع الحقیقة اقول الکل فاسد اما الاول فلان منشاه عدم التفرقة
بین عدم اعتبار الافراد وبین اعتبار عدم الافراد والمانع من التفریع هو الثانی والثابت ههنا هو الاول وهو عام یتفرع علیه خاصان بل ازید واما الثانی فلان جعلهما
من فروع الحقیقة لیس لکون الفرد لا وجود له بدون الحقیقة حتی یتحقق فی العهد الخارجی بل عدم اعتبار الفرد کما عرفت آنفا وهو محال فی العهد الخارجی لوجوب اعتبار
الفرد فیه واما الثالث فلانه ان اراد بکلام المحققین ما نقله الشارح رحمه الله تعالی فلا دلالة فیه علی ما ذکره کما لا یخفی وان اراد به غیره فلا برهن بیانه لنتکلم علیه ثم بین الشارح
رحمه الله ان الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجی ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالی علی تقدیم المصنف رحمه الله تعالی العهد الذهنی علی الاستغراق بناء علی
تعیین البعض اولا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فایدة من العهد الذهنی واکثر استعمالا فی الشرع منه لان اکثر خطابات الشرع عامة واحوط فی اکثر الاحکام ای الایجاب والندب
والتحریم والکراهة فانا لو ترددنا فی الایجاب انه علی کل المکلفین او علی البعض یحمل علی الکل احتیاطا وعلی هذا الندب وغیره وان کان البعض احوط فی الاباحة یعنی بها الاباحة
العارضة فانا لو ترددنا فیها انها لکل المکلفین او لبعضهم یحمل علی البعض احتیاطا وقیدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلیة عامة لما تقرر ان الاصل فی الاشیاء هو الاباحة
وثانیا بالنقض بتعریف الماهیة اذ لا یوجد فرد بدون الماهیة فیکون الماهیة متیقنا کتعریف العهد الذهنی وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء علی عدم افادة فایدة علی ما
یفیده النکرة وهذا ای عدم افادة الفایدة الزایدة علیها ممنوع وفیه الاشارة الی حضورها فی الذهن وهو مفقود فی النکرة ولو سلم عدم افادة فایدة زایدة علیها
فیما ذکره من جعل تعریف الماهیة متاخرا عن الاستغراق بناء علی انه یفید فایدة جدیدة زایدة علی النکرة منقوض بتعریف العهد الذهنی فانه عدم افادة الفایدة الزایدة علی
النکرة فیه اظهر من عدمها فی التعریف الماهیة لانه دلالة النکرة علی حصة غیر معینة اظهر من دلالته علی نفس الحقیقة اما علی قول من جعلها موضوعة لنفس الحقیقة فلان اکثر الاحکام
بحسب الاستعمال علی الافراد دون الطبایع وما کان دلالة اللفظ علیه اظهر کان عدم افادته اظهر فانه خفاء الدلالة یستوجب کثرت الافادة ولهذا ای ولکن دلالة النکرة
علی حصة غیر معینة اظهر من دلالته علی نفس الامر صریحا بان المعهود الذهنی الذی هو الحصة الغیر المعینة فی المعنی کالنکرة ولم یقولوا لنفس الحقیقة المعرفة والنکرة فان قیل یعتبر فی
المعهود الذهنی العهدیة فی الذهن فیتمیز عن النکرة قلنا وکذا یعتبر فی تعریف الماهیة حضورها فی الذهن فیتمیز من النکرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء علی عدم افادة فایدة
زایدة علی النکرة وبالجملة توقف العهد الذهنی علی قرینة البعضیة وعدم الاستغراق مما اتفقوا علیه وصرح به المصنف رحمه الله تعالی ایضا فوجب تاخیره عن الاستغراق وقدم علیه
والجواب عن النظر ان مراد المصنف رحمه الله تعالی بالعهد الذهنی المقدم علی الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربیة قسما ثانیا من العهد الخارجی کما ذکره الشارح رحمه الله
فی المطول وغیره فی غیره وسیعترف به الشارح رحمه الله فی بحث الاذ والمحلی باللام قال ابن هشام فی مغنی اللبیب فالعهدیة اما یکون مصحوبها معهودا ذکریا نحو کما ارسلنا الی فرعون رسولا
فعصی فرعون الرسول او معهودا ذهنیا نحو اذ هما فی الغار ونحو اذ یبایعونک تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء رسما من تعریف الجنس ومثلوه بقوله ولقد امر علی اللئیم یسبنی فاندفع المعارضة
والنقض ثم ان المص رحمه الله تعالی تبع ابن هشام وسایر المحققین فی رد ما جعلوه عهدا ذهنیا تحت تعریف الحقیقة وعدم تسمیته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حیث فی المعنی ایضا
والجنسیة اما لاستغراق الافراد وهی التی یخلفها کل حقیقة نحو وخلق الانسان ضعیفا ونحو ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا او لاستغراق خصائص الافراد وهی التی یخلفها
کل مجاز نحو زید الرجل علما ای الکامل فی هذه الصفة ومنه ذلک الکتاب او لتعریف الماهیة وهی التی لا یخلفها کل حقیقة ولا مجازة نحو وجعلنا من الماء ونحو والله لا اتزوج النساء
او لا البس الثیاب ولهذا یقع الحنث بالواحد منها ثم قال وبعضهم یقول فی هذه انها لتعریف العهد فان الاجناس امور معهودة فی الاذهان متمیز بعضها عن بعض ویقسم المعهود الی شخص و
جنس والفرق بین المعرف بال هذه وبین اسم الجنس النکرة هو الفرق بین المقید والمطلق وذلک لان الالف واللام یدل علی الحقیقة بقید حضورها فی الذهن واسم النکرة یدل
علی مطلق الحقیقة لا باعتبار قید فاندفع بهذا ما ذکر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهنی آه ایضا فلیتامل قال فالقول الصحیح ان الحکم فی الجمع المعرف آه اقول فیه بحث لان المقصود
قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ آه وهذا الکلام کما یری لا یفیده بل یفید کون المستثنی من اجزاء مدلول اللفظ فالصحیح ... الثانی قال او یعتبر المعنی ان کل
صدقة لکل فقیر اقول یعنی ان هذا المعنی فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت کل فرد من الصدقة لکل فرد من الفقیر فلما ... المعنی لیس کذلک بل ان جمیع الصدقات ... او لا فساد فیه لان
مقابلة الجمع بالجمع یقتضی انقسام الآحاد بالآحاد فیلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فیه انما ثبوت کل فرد من الصدقات لکل فرد من ... الفساد ... بانا

و لنسلم ان ذلك المعنى الاستغراق كيف و معناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير و هذا ليس كذلك و لو سلم ذلك فالمطلوب حاصل و هو جواز صرف الزكوٰة الى واحد و فيه بحث اما اولا فلان انقسام الآحاد بالآحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صدقتين الى فقير واحد و اما ثانيا فلانه ان اراد منع كون ذلك معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطلقا مكابرة لما سيصرح المصنف رحمه الله تعالى ان الجمع من الصيغ العموم و ان اراد منع كونه معنى الاستغراق المفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل على التسليم فتأمل ما ادعى عدم استقامة بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ لعين المعنى آه دليل عليه فظهر ان المطلوب بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه الاعتراض و ان اريد به ليس جواز صرف الزكوٰة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال المصنف رحمه الله تعالى و لو وصى لشتى لزيد و للفقراء انصف بينه و بينهم اقول يعني انه لو كان للجنس فكان لزيد الربع و ثلثة الارباع لثلثة من الفقراء و ليس كذلك بل يعطى نصفه لزيد و نصفه لفقير او اثنين او اكثر قال و لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اه اقول قال البعض الا ان قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف و المنكر اعني بين لا اتزوج النساء و لا اتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا و اما كونه للاشارة الى حضور المعنى في الذهن فما لا يفيد فائدة معتدا بها و اذا حمل على الجمع الى الجنس بطل الشرف اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى حضور الجنس كما توهم فاعترض و الحق ان الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه منع الملازمة المستفادة من قوله و لو لم يحمل على هذا المعنى و بقى الجمعية على حالها بطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه و هو معنى الجمعية و قد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى المجاز و من البين ان عدم افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكر ان لا يصح ذكر في الكلام و قد اعترف الشارح رحمه الله تعالى لكنا نقصد و ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي و التنبيه على ان المعتبر في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي و الاكتفاء بالاستعمال فان قيل فما التحقيق في هذا المقام قلنا التحقيق انهم لما ارادوا ان الحكم في الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون الجموع كما سبق قالوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم ترد يصار الى اقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فانه هذا التحقيق بالقبول حري و حقيق

قال و لهذا قالت فالعين علي ما في يدي من الدراهم و لا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم الى قوله لانه امكن العهد اقول وجه امكان العهد سبق كلمة ما فانها لما تناولت الافراد المختلفة عرف قوله من الدراهم جزاء بها صفة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة فما تبطل معنى الجمعية عندنا بارادة الجنس للضرورة و لا ضرورة ههنا و في الكافي انه انما يصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس و لم يكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها اقول فينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض فان كل واحد منهما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس قال فاثبات العموم بها دور اقول و ذلك لانه اثباته بما يقتضي توقفه عليها و الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس و الموقوف عليه هو الملزوم و الموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس و وجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها و قد كانت موقوفة و هو الدور قال فاختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات اقول قال صاحب الكشف عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها و انما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام بقوله فهو صيغته كل جمع رد قول العام و اختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة و حاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدمه و عند وجوده محمول على اخص الخصوص و هو الثلثة و عند البعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص و ان امكن العمل بالعموم و قال في موضع آخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم و للاجتماع عندنا و يظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما و عندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية و لهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقول جميعا من الاسماء و هو نكرة في الاثبات فيتناول جميعا من المجموع لا الكل و ليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب الفاظ العموم انه متناول للكل مما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط الحقيقة العموم تناول الكل قال جميعا من الاسماء اقول بهذا يحل اشكال صعيد رد على الامام فخر الاسلام و هو انه لا يشترط الاستغراق في العموم و مع هذا القول ان العام قطعي في دلالته الى ص و بين الكلامين تناف و وجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم اشتراط الاستغراق ان يكون قابلا لجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى ينافي القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله و هو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد اقول ان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا قسم من الشخصي و النوعي و قد ثبت من استقراء النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكل لعموم المصدوق و اللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي هذا معنى الوضع النوعي لذلك يكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء كل فرد فيأتي ذلك فان قيل قد صرحوا بانه لم يستعمل الا في الفرد و صنعت له بالوضع الشخصي و هو الجنس او الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة و العموم انما يستفيد من وقوعها في سياق النفي فلو قيل ان افادة العموم بالوضع النوعي بل يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع قلنا لا لما عرفت ان الوضع قسمان احدهما مختص بالحقيقة و الآخر بالمجاز و ما نحن فيه من الاول

قال و قد يقصد بالنكرة الواحد بعينه او بعدده اقول قد يقصد بها ذلك مع هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا ثكله فظهر ان النكرة في سياق النفي قد لا تفيد بها النفي بصفة الواحدة و انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا يجب المعنى ايضا و لم يكن المقصود تاكيد الاثبات و تقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله و الله لاضربن رجلا كما سيأتي

قال اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب آه اقول قال تعالى و ما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا و هدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيرا و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا ضمير قدروا و قالوا راجع الى اليهود اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان رأفته بعباده لانهم انكروا الوحي السماوي و هو من اعظم و منة الجسام على كافة الانام اذ في شان غضبه على العاصين حين جسروا على الكفر البين و جعلوا التشبيه الحقيقية مثل الحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم قال لابن الصيف و كان من احبار اليهود و رئيسهم انشدك الله هل تجد في التورية ان الله تعالى

ینقص الحبر السمین فغضب و قال ما انزل الله علی بشر من شیء مبالغة فی انکار انزال القرآن و نفی نبوة النبی صلی الله علیه وسلم فالزمهم وانزل الله او ردتحجة لوکلهم بتجرلیفهم التوریة حیث جعلوا قراطیس و اورا قا متفرقة لیتاتی لهم ما ارادوه من الابداء والاخفاء وقیل راجع الی قریش والزمهم التوریة لانهم سمعوا بالمدینة من الیهود ذکر موسی علیه السلام و نزول التوریة و علی التقدیرین فالاستفهام فی قوله من انزل الکتاب الذی جاء به موسی ای ما التوریة لیس علی حقیقته بل للتقریر ای حمل المخاطب علی الاقرار بمضمون ما دخل علیه کلمة الاستفهام وانما یعلم من ذلک الحکم فیکون تکذیبا لهم فی قولهم ما انزل الله علی البشر من شیء فینبغی ان یکون مراده هم السلب الکلی لیکون الایجاب الجزئی مناقضا له اذ لا تناقض بین الجزئیتین وتحریر المقام ان فی قولهم ما انزل الله علی بشر من شیء نکرتین واقعتین فی سیاق النفی ویمکن تقریر السلب والایجاب من النکرتین حتی یکون فی الآیة الکریمة دلیلان مستقلان علی عموم النکرة فی سیاق النفی بیانه ان قوله ما انزل الله علی بشر من شیء حاصله سالبتان کلیتا مثلا زمان احدهما لاشیء من الکتب السماویة بمنزلة علی بعض البشر والاخری لا واحد من البشر بمهبط الوحی وقوله من انزل الکتاب الذی جاء به موسی ای بل انزل الله التوریة لموسی علیه السلام وانتم معترفون به مباهون علی نوع البشر حاصله موجبتان جزئیتان احدهما بعض الکتب السماویة منزل علی بعض البشر وهی تناقض لاشیء من الکتب السماویة بمنزلة علی بعض البشر والاخری بعض البشر مهبط للوحی وهی تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحی فکان قیل قولکم لاشیء من الکتب السماویة بمنزلة علی بعض البشر کاذب لصدق نقیضه وهو بعض الکتب السماویة منزل علی بعض البشر وکذا قولکم لاشیء من البشر بمهبط للوحی کاذب لصدق نقیضه وهو بعض البشر مهبط للوحی فعلم ان الایجاب والسلب بل الموجبة والسالبة کانت حاصلة فی الکلام بتقدیر الکن فی بعض المقامات قد یکتفی بصحة المادة ویفوض تصوره الی فهم السامع **قال** وانما قال الایجاب والسلب دون الموجبة والسالبة آه **اقول** یعنی ان الموجبة والسالبة من صفات القضیة فلو ذکرهما لاقتضی ان یکون الکلیة والجزئیة فی جانب المحکوم علیه صریحا ولیس کذلک بخلاف الایجاب والسلب فانهما لا یقتضیان ذلک صریحا ولا یجوز ان یکون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر **قال** هذا مرتبط بقوله ثم لا یخفی ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا علی المحل آه **اقول** یعنی ان الاستثناء ههنا لا یجوز ان یکون مفرغا بان یکون الخبر المحذوف عاما موجودا او فی الوجود ویکون الا الله واقعا موقعه کما وقع الا زید موقع الفاعل فی نحو ما جاء فی الا زید لان المعنی علی نفی الوجود عن اله سوی الله وهو انما یحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا علی المحل اذ حینئذ یقع الاستثناء موقع اسم لا فیکون خبر لا خبر لیقتضی الوجود عن اله سوی الله کما هو المطلوب لا علی نفی مغایرة الله تعالی عن کل اله وهو الذی یفیده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر کان القصد الی تقییده کالخبر فیفید نفی مغایرته تعالی عن کل اله ولا یحصل به التوحید **قال** ولا شک ان النکرة فی الشرط المثبت خاص یفید الایجاب الجزئی آه **اقول** لا یرید ان ههنا ایجابا وسلبا بالفعل علی اصطلاح اهل المیزان بل بالتقدیر واعتبار حاصل المعنی کما مر فی الآیة الکریمة سواء کان فی الحملیة او الشرطیة ویرید بقوله فیجب ان یکون فی جانب النقیض للعموم والسلب الکلی ان شرط البر فی الیمین الایجابیة انتفاء الایجاب الجزئی فضلا عن الایجاب الکلی حتی لو ضرب رجلا فقط فی هذه الصورة حنث فیلزم السلب الکلی ضرورة وکذا یرید بقوله فیجب ان یکون فی جانب النقیض للخصوص والایجاب الجزئی ان البر فی الیمین السلبیة یحصل بالایجاب الجزئی حتی لو حصل اکثر منه لم یکن له دخل فی البر ومن غفل عن الفتور عن المرام وقع الظنون الفاسدة والاوهام **قال** ستر صحا ان قوله ولا شک ان النکرة فی الشرط المثبت آه **اقول** تعیین امرین احدهما ان ههنا ایجابا وسلبا مصطلحین فی علم المیزان ولیس کذلک فانه لا انقاع ههنا للرجل علی الضرب لا بالحمل هو ولا بالاشتقاق بان یقال الرجل ذو ضرب او ضارب او مضروب ولا بالعکس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ایجاب ولا سلب شرطیتین وثانیهما ان قوله الایجاب الجزئی اذا ارتفع یجب ان یکون الثابت فی طرف النقیض السلب الکلی وکذا اذا ارتفع السلب یجب ان یثبت فی طرف النقیض الایجاب الجزئی فانه اراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئی فی الاول وعدم جواز ثبوت الایجاب الکلی فی الثانی فممنوع لان السلب الکلی لا یتصور بدون السلب الجزئی والایجاب الجزئی لا ینافی الایجاب الکلی وان لم یرد به ذلک لا یتم کلامه اذ قد یکون ارتفاع السلب بالایجاب الکلی **قال** وکذا النکرة الموصوفة بصفة عامة وهی التی لا تخص آه **اقول** اعلم ان القول بعموم النکرة الموصوفة مما قدح فیه کثیر من علمائنا الحنفیة رحمهم الله کما ذکر الشارح رحمه الله فی مباحث الاستثناء وقال صاحب الکشف واعلم ان الوصف من اسباب التخصیص والتقیید فی النفی والاثبات جمیعا فان قولک رایت رجلا عالما اخص بالنسبة الی رایت رجلا وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا یطرد فی جمیع الموارد ثم قال وقد کنت فی المجلس شیخنا مولانا حافظ الدین وکان المجلس خاصا بالعلماء النحاریر الفضلاء والحذاق المهرة اذ جری الکلام فی هذه المسئلة فقال بعض الکبار تعمیم النکرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفی وبکلمة ای دون ما عداهما وتمسک بنحو ما ذکرنا من المسائل والنظائر فلم یقابل برد مسموع ولم یجب احد جوابا شافیا واقول فیه بحث لانه ان اراد بکون الوصف من اسباب التخصیص والتقیید کونه کذلک فی الجملة فمسلم ولکن لا یصح قوله وکلما ازداد وصف فی الکلام ازداد تخصیص وان اراد انه کذلک مطلقا فممنوع اذ قد یکون الوصف بما هو من خواص الجنس فیفید زیادة العموم والشمول کما ذکروا فی قوله تعالی وما من دابة فی الارض ولا طائر یطیر بجناحیه وقد یکون لدفع احتمال ارادة الوحدة فیفید الشمول کما فی قولنا لا اجالس الا رجلا عالما فانه لو قیل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان یراد به الواحد فلما وصف زال ذلک الاحتمال وسیاتی لهذا زیادة تحقیق ان شاء الله تعالی ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققین لم یقولوا ان النکرة الموصوفة بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم کالالف واللام فانهم جعلوا اجماعا من ادلة العموم مع ان کل معرف بهما لیس بعام مطلقا بالاجماع فکما ان افادتهما العموم مفوض الی المقام وموقوف علی القرینة فکذا هذا ویؤیده ما ذکره المصنف رحمه الله تعالی من وجهی الاستدلال حیث خصا ببعض الاوصاف والحاصل الذی ذکر الشارح رحمه الله فی آخر هذا الکلام فان قیل قد اتفقوا علی ان الوصف فی الاستثناء من النفی یفید العموم ولیس کذلک الا الوجوب لمجالسته مع کل عالم اذا قال لا اجالس رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحظر اباحة والعموم انما هو بالنظر الیها فانک اذا قلت لا اجالس الا رجلا عالما لا یباح لک مجالسة رجلین فلما قلت الا رجلا عالما ابیح لک ان تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تضقه بالذهول فانه من اسرار علم الاصول

قال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا اذ مل يراد وحدة آه اقول فيه بحث لانك ستعرف ان قولهم من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عام على سبيل البدل عند المصنف
رحمه الله وهو ايضا من هذا القبيل ويمكن ان يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يجعله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف بحسب المفهوم
يمكن تناوله لمتعدد على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود وحينئذ قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتأمل قال وفي هذا اشارة اقول اي
الى الاستدلال على العموم بالاستعمال في هذين المثالين قال ويدل على هذا الاصل انه لو حلف آه اقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم في قوله لا اجالس الا رجلا عالما فالوجه
ان يكتفي بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الآتي والوجه ما اشار اليه شمس الائمة آه قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة في صورة الاستثناء الحكم
حكم الاباحة فقد حكما ذكرنا قال وقد يقال في بيانه ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل آه اقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقريره ان الاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من
صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي داخلا في صدر الكلام لكونه
نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء الا انه ما يدخل تحت الصدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما طلقت لطلاق واحدة منكما فهي طالق
مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان تطلق احدهما غير عين كان الخيار الى الزوج قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فيصير كانه صرح بالواحدة
وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احدهما غير عين فكذا ذلك هذا لان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم والكناية وهي قوله فهي لا يستقل بنفسها ولا تقيد اذا انقطعت عن اول
الكلام فلا بد ان يأخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة وقد عم الكنى لعدم استقلالها صارت الكنايات عامة ايضا فلما كرر صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلقت
كل امرأة فصارت بحلف بطلاقها وقد صار كذلك كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فتخص فصار حالفا بطلاق
واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة منهما لا غير عين ويوضح جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم قال لعمرة الا واحدة لا تقول وعمرة طالق مفهوم المعنى بعينه
بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وانت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان في مثل لا
اجالس الا رجلا جواب الثاني لا تحقيق فيه والسائل يتعرض لما ذكر من التأييد بالمسائل فاقول وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه
الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان منفيا فيما اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثمه ولما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يعم لما
اراد بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب الحكم المشروع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم
انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التأييد بالمسائل فلا يتم التأييد لان الكناية التي اخذ حكمها من الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فقياسه عليه قياس
مع الفارق كما لا يظهر لمن يظهر منها بالتأمل الصادق قال وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فقوله لا اجالس الا رجلا واحدا يحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة
دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الواحدة آه اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوها ليست مما يفيد الجنسية التي
يتضمنها النكرة وهو انما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي تتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد
النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما افاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه
ان لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول كذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى الوحدة فلا يختص ببعض الافراد الى آخر ما قال قال المصنف
قيل النكرة الموصوفة معتبرة آه اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر مرارا ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تمنع احتمالها
وتجعلها عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح ايضا على سؤاله كما يظهر من النظر في مقالة اللهم الا ان يقال
المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر في عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا ههنا بل ما وقع
مطلقا في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والشعور قال وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يؤذون
ولا والات الاعمال آه اقول هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن حاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص
على ما ليس بتخصيص على اصطلاح المشهور اطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء آه اقول هذا
شرح لقول المصنف لكنها يكون مطلقا في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في
الاخبار عزل المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة والمفهوم من الشرح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط
وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولا يكون معروفا لك
بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله وثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لا في بيان المطلق قلنا ذكره ههنا للضرورة ووصفه بالمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر
لعدم فان اعترض الشارح رحمه الله بقوله وقد يقال لا يقول آه انما يرد على ما اخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على ما قصده كما لا يخفى على البصير المنتسب قال فانه استثناء للاكثر من صيغ
العقود الى قوله على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا آه اقول يرد عليه انا سلمنا انه من هذا القبيل فان العبارة غير مستغرقة لكن فيه ونحوه على سبيل البدل بخلاف ما ههنا فانها عامة بحيث لو امكن تحقيقه
الى ما لا يحصى كان عاما بعمومه ايضا قال قد يقال المراد معرفة مع المغايرة كقوله تعالى هو الذي نزل عليك الكتاب اقول هذا وقع اجازة في النسخ ونظم القرآن ليس كذا الكتاب جعل حوله كذا ولنا انه ايضا الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب قال لتنكير اليسر الثاني للتعظيم او الافراد آه اقول يعني اذا اثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر تحقيقا ولو يسر الثاني غير البعض الاول

وجب ان یراد بتنکیره التفخیم کما ذهب الیه صاحب الکشاف ویقصد بالیسرین التفخیمین ما تیسر لهم من الفتوح فی ایام رسول الله صلی الله علیه وسلم وما تیسر لهم فی ایام الخلفاء الراشدین او یقصد یسر الدنیا ویسر الآخرة او یراد بتنکیره الافراد کما جوزه الامام البیضاوی حیث قال والتنکیر یحتمل ان یراد بالثانی فرد یغایر ما ارید بالاول واذا ثبت الاتحاد بین العسرین وجب ان یجعل تعریفه للعهد او الجنس لظهور ان لا وجه للاستغراق قال صاحب الکشاف وانما کان العسر واحدا لانه لا یخلو اما ان یکون تعریفه للعهد وهو العسر الذی کانوا فیه فهو هو لان حکمه حکم زید فی قولک ان مع زید مالا ان مع زید مالا واما ان یکون للجنس الذی یعلمه کل احد فهو هو ایضا قال وقال فخر الاسلام وفیه نظر ووجوه آه اقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة للعهد وهو ان یذکر سببا ثم یعاد فیکون للمعهود قال تعالی کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول ای هذا الذی ذکرناه فیکون هو الاول وذلک معنی قول ابن عباس رض فی قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا لن یغلب عسر واحد یسرین لان العسر اعید معرفة والیسر اعید نکرة ای صحة هذه الحکایة عنه وفیه نظر عندنا فذهب بعض الشراح الی ان معناه ان فی الاصل المذکور وهو ان المعرفة اذا اعیدت نکرة کانت الثانیة غیر الاولی نظر فانه قد ینعکس کما سیاتی من الامثلة وقال صاحب الکشف والظاهر انه لیس راجع الی هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والکوفة بل هو راجع الی قول ابن عباس لن یغلب عسر یسرین یعنی لو ثبت هذا القول منه یخرج علی هذا الاصل ویکون الجملة حینئذ المذکورة علی سبیل الاستیناف ولکن الصحیح عند الشیخ انها مذکورة علی وجه التکریر للجملة الاولی لتقریر معناها فی النفوس وتمکینها فی القلوب کما کرر قوله تعالی ویل یومئذ للمکذبین اولی لک فاولی ثم اولی لک فاولی وکما کرر المفرد فی قولک جاءنی زید زید وعلی هذا التقدیر لا یستقیم قول ابن عباس رضی الله عنه لن یغلب عسر واحد یسرین فهذا معنی النظر کذا قال صاحب الکشف وتبعه غیره حتی المصنف والشارح رحمهما الله تعالی واقول هذا فی غایة البعد لان ابن عباس رضی الله عنه رئیس المفسرین واهل اللسان بحیث یوجد منه اللغة والقاعدة ولکثرة علمه سمی بحبر الامة فکیف یخفی علیه قاعدة اطبق علیها اهل العربیة باسرهم وایضا نقل صاحب الکشاف هذا الکلام عنه وعن ابن مسعود رضی الله عنه ثم قال وقد روی مرفوعا انه صلی الله علیه وسلم خرج ذات یوم وهو یضحک ویقول لن یغلب عسر یسرین ففخر الاسلام مع کونه فی العلم والعمل قلیل النظیر کیف یجتری علی هذا الخطر الجلیل فالصواب عندی ان یرجع ضمیر فیه الی الحکایة بقرینة لفظا ومعنی وتذکیره لکون الحکایة اولا بان مع الفعل کما سیذکر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالی فکان قال وذلک معنی قول ابن عباس رضی الله عنه فی تفسیر قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا لن یغلب عسر یسرین ان صحت هذه الحکایة عنه لکن فی صحتها نظر عندنا معاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار اصل الحکایة لاحتمال ان لا یصح عن اصلها اذا لم ینقل بالتواتر والمشهور او باعتبار ان هذا القول علی تقدیر وقوعه لم یکن فی تفسیر تلک الآیة بجواز ان یکون استدلالا ببیان بحال المؤمن الکامل فانه یری فی الدنیا تارة یسرا واخری عسرا وفی الآخرة لا یری الا الیسر ولن یغلب عسر دار یسر دارین وهذا الذی ذکرته هو محمل ایضا لما روی النبی علیه السلام مرفوعا فان المشهور عند اهل الحدیث ان المرفوع ما اضیف الی النبی صلی الله علیه وسلم قولا او فعلا سواء اضافه الیه صحابی او تابعی او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا قال العراقی فعلی هذا یدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمنفصل قال لکونه معرفا باللام الثابت فی الصک اقول فیکون الالف فی حکم المعرف بالاضافة الی الصک فلا ینافی ما سبق ان طریق التعریف هو اللام او الاضافة قال یشترط مغایرة الشاهدین الآخرین آه اقول وجه اشتراط مغایرتهما ان المغایرة تناسب التعدد فی المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغایرتهما بکثرة الشهود المغایرة افادة تاکید الحق الاول بخلاف تکریر الشهود الاول فی الاشهاد اذ لا یؤکد به الحق الاول غالبا قال یرید انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الی فرد کسائر النکرات اقول فان قیل قد سبق ان النکرة فی الشرط کما فی النفی لا یقال لم یقع فی الشرط بل هو کلمة شرط لانا نقول هو فی المعنی واقع فی الشرط لانه معنی ای عبید ضربته ان ضربت من عبیدی قلنا ای للاثبات وضعا بمعنی انه موضوع لاثبات الحکم لواحد من الجملة والشرط للنفی دلالة ای من جهة دلالة الحال وسوق الکلام لان المعنی فی مثل انه دخلت الدار فکذا لا تدخل فانک ان دخلت فکذا لا وضعا فانه لیس الا التعلیق امرا به ولهذا لم یدل علی النفی فی یمین الحل من ان دخلت الحصن فلک کذا والاول بالذات والثانی بالغیر ولا شک ان ما بالذات اولی مما بالغیر فیترجح جانب الاثبات علی النفی فلا یعم ای بالشرط وان توصل فی کونه للاثبات بانه للفرد المبهم سواء اثبت او نفی یدفع بان المراد ان الغرض الاثبات والحل والشرط للنفی والمنع علی ما یظهر من موارد الاستعمال قال وهذا الفرق مشکل من جهة النحو لانه ان ارید بالوصف آه اقول اعترض علیه بانه لا یدل علی اشکال بل علی فساده ولو سلم فلا یدل علی اشکاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غیرها بل اشکاله من جهة النحو ان ضمیر ضربک کما هو راجع الی ای وبذلک الصف بالمفردیة فکیف قطع الوصف عنه ولیس بشیء لانه تسمیة مشکلا لرعایة الادب اذ الکلام منقول عن قدماء المشایخ واما کونه من جهة النحو فعبارة عن وروده علی ملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنی علی لغة النحوی والثانی علی ارجاع الضمیر کما اعترف به نفسه والعجب انه اختار بالنسبة الی النحو لیس بظاهر وترک ما هو فی غایة الظهور فان قیل قد ترکه المصنف رحمه الله تعالی قلنا لغایة ظهوره لا دعایا نه غیر متعلق بالنحو قال بخلاف الزمان آه اقول هذا جواب عن قوله الا یری ان یوما قال وایضا المفعول به فضلة آه اقول انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلک ثبت ضرورة فیتقدر بقدرها فلا یظهر اثره فی التعمیم لانه فوق الضرورة بخلاف المفعول فیه فانه وان کان فضلة لم یثبت ضرورة اذ قد صرح به ویقصد وصفه بصفة فینبغی ان یحصل باعتباره العموم مع ما بین الفعل والزمان من التلازم لکونه جزء منه بخلاف المفعول منه قال اما اولا فلان الضرب صفة اضافیة اقول الجواب عنه ان معنی کونه صفة اضافیة کونه صفة ذات اضافة فیکون قائما بمحل متعلقها بمحل آخر کالعلم علی رای فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا یکون من قبیل الاضافات المحضة کالقرب والاجتماع علی ان الشارح رحمه الله قد عد فی شرح المقاصد امتناع قیام الاضافات

المتعلق ايضا بالمحلين من الجهات التي يكتفي فيها التنبيه وقد اجاب عن اصل الاشكال الفاضل النحرير صاحب التلخيص في الجامع الكبير بان الفعل المتعدي
المبني صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من الشرط وتبنيه الشارح رحمه الله في شرحه باذا ذكر
في معرض شرط النكرة وتميز بافعال مسندة الى الفاعل متعلق بالمفعول وانه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المذكور منه قد يكون باعتبار الاضافة الى
الفاعل كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المفعولية فالاول اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله اي عبيدي ضربته هو الصفة
وهو ليس بصفة النكرة وان امكن ان يؤخذ من الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وحينئذ لا يتم ما يقال ان الترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان
الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار انه علة يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تناف وتدافع ولا يكون اضافة العتق الى المضروبية من اضافة الحكم
الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى صفة هو العلة والشرط هو مضروبية العبد للمخاطب كما انه في الصورة الثانية ضاربية العبد له لا يرد المبني
للمفعول مثل ايهما ضربه الا ب لان المذكور ليس الا وصف المفعولية **قال** واما ما قال ان الفعل آه **اقول** هذا رد لقوله وايضا المفعول بفضلة ان قوله
فالقائل بالاول اشد من القائل بالزمان فينبغي ان يحصل العموم باعتباره ايضا بل هو الاولى به قوله واثر المفعول به هناك مناقشة في قوله فلا يظهر اثره
بالتعميم يعني ان اثره ليس في التعميم ابتداء البيع ترتب عدم ظهوره على تقديره وتقديرها بل في ربط الصفة بالموصوف فانه انه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه
ضروريا لا ينافي ذلك الربط ولو سلم انه ينافيه فالفاعل ايضا ضروري فكان ينبغي ان ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل ايضا ضروري
فكان ينبغي ان ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل ايضا ضروري ان يدفعه بقوله وكونه ضروريا لا ينافي ذلك الربط ولو سلم انه ينافيه فالفاعل
ايضا ضروري فكان ينبغي ان ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل ايضا ضروري لكن انه غير فضلة فكيف يكون ضروريا دفعه بقوله وكونه ضروريا **قال**
والظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه آه **اقول** فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين واما اذا
كان المقصود تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا وعمرا فقال اضرب بكرا انت او انت مشيرا اليهما فانه ان مراد المصنف رحمه الله تعالى
كما يدل عليه عبارته ان التخيير لا يتصور في الاستقلال من الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد ولا شك انه معدوم في الصورة الاولى **قال** وهذا الفرق
الخ مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية آه **اقول** تحقيق مراد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهي ان القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير
بان المراد فيه احد الامرين فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى في الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف يعني للاباحة حتى
يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان ايا لو احد منكرا ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام البتة وان عتق واحد دون واحد لزم الترجيح
بلا مرجح اذ لا اولوية لبعض اما اذا ضربوه معا فظاهر واما اذا ضربوه على الترتيب فلان الكل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد لا تخيير في
الكلام حتى يمنع الاجتماع كما في الصورة الثانية لم يكن للاولوية تاثير في الاولوية وعلى التقديرين تعين عتق الكل لوجود المقتضي وتعليق العتق بالضرب وانتفاء
المانع وهو التخيير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية بالاولوية فان ضرب واحدا اتخذ تعين وان
ضرب واحدا بعد واحد تعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير مانع من الجمع فلا يعطى للثاني حكم لم يعتبر الاول كالمنفرد وان ضربهم
معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد في ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد مبهم للمولى اختيار تعيينه ولظهور مراد المصنف
رحمه الله تعالى فاندفع مبدا التقرير الاشكال الثاني لان الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض وهو الاول فانه انه
خالف مقتضى التخيير في الباقي فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فحينئذ ينبغي ان يعتق الاول في صورة
الترتيب لوجود الشرط وهو اختيار هو الاول وتعيين واحد غير معين في صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد ولو في ضمن ضرب المجموع ولا يكون ههنا عتق
كل كما في الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية لا توثر في الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت
من وجود المقتضي وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة في هذا المقام في كتب اصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور
فيها التخيير بنى المصنف رحمه الله تعالى الفرق عليه ولا يضره التخلف في بعض الصور بخصوص المادة يؤكده ان مقتضى الصورة الاولى بحسب ظاهر اللفظ كان
عتق كل من يحمل الخشبة مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان كان الخشبة مما لا يطيق حملها واحد منفردا وليعتق الكل اذا كانت مما لا يطيقه واحد فانه الخصوص
المادة وما عرض لبعض شراح المغني على المصنف رحمه الله تعالى اولا بان كلامه يقتضي ان يكون الخيار للضارب والمذهب ان الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا و
ثانيا بان المخاطب موجود في الصورتين الا ان في احدهما فاعلا وفي الاخرى مفعولا بخلاف قوله ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظيرا لقوله اي
عبيدي ضربك فاقول الجواب عن الاول منقدح بعدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد مبهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى
بعد وقد سبق تحقيقها ان كان على ذكر منك وعن الثاني ان وجود الخطاب وعدمه في الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السواء لان المقصود
اسناد الفعل الى ضمير اي سواء بني للفاعل او للمفعول وهو ثابت في ايما اهاب دبغ كثبوته في اي عبيدي ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية **قال** لا وجه
قرينة لذكر العموم وترجيح البيان كما في من شاء في عبيدي العتق الخ **اقول** فيه بحث اما اولا فلان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي ولم يضف اليه

المثبتة بل مع ملاحظة معنى وهو محل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان من ههنا ايضا للتبعيض فلا يصلح ان يكون قرينة واما ثانيا فلانه قوله
بقرينة قوله واستغفر لهم الى آخره مخالف لما سبق ان جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قال وضعفه
ظاهر اقول لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى لطريق التفريع فان من شاء وايضا التسليم
المذكور باطل لان عموم العتق يستلزم عموما من فيكون من موصوفا بالسبب وان لم يكن موصوفا بالنقل الجواب عن الاول ان منشاء جعل العموم في قوله
يؤكد العموم مغايرا للعموم في قوله من الفاظ العموم اخذا من سوق الكلام وملاحظة كونه تاكيد العموم مقتضيا لتعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين
واحد هو عموم من والمعنى ما لم يوجد مرتبة يؤكد عموم من ويرجح كون من للبيان كما في المثال الاول فان شيد المشبهة الى من يؤكد عمومه الظاهر ويرجح بيانية من و
عن الثاني ان القرينة ليست جمعية الضمير بل ذكر الاستغفار فانه غير مختص بالبعض ولو سلم فكونها قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكفي عدم اقتصاره على البعض
وكذا الحال في قوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن قال ويمكن الجواب بان تعلق المشبه اقول فيه بحث لانه تعلق المشيئة بكل على الانفراد ولما كان
امرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي ان يجعل رعاية الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق هو في آخرهم بلا احتياج الى ما ذكره قال
فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض اقول قيل لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب ولعضها للقوم او خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الآية فلم يذهب احد الى
ان البعضية لا تنافي الكلية وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كانا ايضا خطابا الى الله واحدة فيغفر ان بعض الذنوب لا ينافي غفران
كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران كلها قال وههنا نظر وهو ان البعضية آه اقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد المصنف رحمه الله
تعالى فانه تعالى التبعيض متيقن بمعنى ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ
متيقن يدل على ذلك انه قال وارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض متيقن والحاصل انه اخذ القدر المشترك
بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن اقول الرد مردود لان تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف رحمه الله
تعالى ولانه راجع الى التبعيض الذي هو مدلول من لان المذكور سابقا فيفسد قوله فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يؤيد النظر قوله
فوجب رعاية العموم والتبعيض وقوله لمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فانه مشيئة الكل مجتمعة لا يستلزم بطلان التبعيض الذي هو مدلول من
فلا عبرة للنسخة المخالفة السابق والسياق والعجب انه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان لبعض النسخ بل جميعها كذلك ومراده لطابق البعضية
فغير صحيح ايضا لان اصل المقصود حمل من على التبعيض وظاهر ان ثبوت العام لا يستلزم ثبوت الخاص آه قال لانه قوله تعالى والله خلق
كل شيء مخصوص آه اقول هكذا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها لانه قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء وفي آخر الله ربكم خالق كل شيء
قال وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا آه اقول يريد بيان وجه تقييد المختلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى
مطلقا بتقدير دخوله فان اولوية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني فاذا تخلف الكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول ايضا فلا بد من تقييد المختلف
بكونه مقدر الدخول بعد الفتح قال لم يكن لهم اقول اي لم يكن لكل منهم ولا للمجموع نفل لواحد قال لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد
بل عموم الجنس اقول يعني ان عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على سبيل الانفراد بان يعتبر كل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق النفل التام في صورة
الدخول مجتمعا بعد التقييد بالاول بل عمومه عموم الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه كما سبق في الاول الفصل فاذا قيد
بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل اولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نفلا وههنا اي في المثال المذكور لم يتحقق
احد دخل اولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلا فيبطل ما قيل انه مخالف لما مر في اول الفصل ان عموم من دخل هذا الحصن
اذا عموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بانه يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق لواحد آخر لان
ما سبق كان في بيان معنى من دخل اولا وما ذكروا ما ذكر ههنا في بيان من دخل بلا تقييد باولا فافترقا قال ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف
آه اقول يريد بيان وجه كونه منونا في صورة افعل التفضيل الممنوع عن دخول التنوين فبينه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من اوصاف
الداخلين حتى يكون غير منصرف فلما ورد عليه ان كونه ظرفا ينافيه قولهم ان الاول اسم للفرد السابق رده بقوله فكان المراد من قولهم الاول اسم
للفرد السابق ان الداخل اولا مثلا اسم له وانما قال مثلا لعدم انحصار الاولية في الداخل لتحققه في قولنا من جاء اولا ونحو ذلك فظهر بما قررنا ضعف
ما قيل لا حاجة الى هذا التقدير لان الداخل اولا يصدق عليه انه اول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من اوصاف الداخلين قال تحرير
محل النزاع اقول ذكر الشافعية مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكروا له صورا احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي
مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلوة النفل والفرض فلا يقين الا بدليل ثانيها عمومها في الزمان ولا يدل عليه ثالثها
عمومه للامة الثانية ان الصحابي اذا حكى ما لا بلفظ ظاهر العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار

بصيغته وهو حكاية حال فعل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى اورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية مشتبهة بها
اوردها بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم تقرير الاشكال ان ما روي انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه
حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب لا نسلم انه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل
الجوارح ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تسميته فعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكي الذي كلامنا فيه بل من العرف المتبادر له
وان الكلام فيه اذا عرفت تمهيد ذلك فاعلم ان الثاني راو او لا فلان الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد ثبت انهما
مسئلتان مستقلتان واما الثاني فلما عرفت ان حكاية الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى واما العموم
فيها فعموم لفظ الصحابي يعتبر بالحق واما الثالث فلان جعله بمنزلة قوله ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لو وقع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي
اياه كذلك بل لعله اعتمد بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي صلى الله عليه وسلم بمحضر من الراوي مرارا كثيرا بالشفعة للجار لكونه جارا من غير
ان يعبر بصيغة العموم فلما راى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بمحضر بجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه
صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة اخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله اعلم بحقيقة الحال **قال** قيل يحمل
ما سوى الثلثة **اقول** الاول التعميم كما هو العادة في آخر الابحاث الثلث في توضيح الكلام السابق وتحقيقه يعني ان مدلول الامر مبطن لما لا يطلع عليه الانسان
بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما اشتهر ان لسان الحال افصح من لسان المقال **قال** بير بضاعة **اقول** قال ابن الاثير
في النهاية هي بئر معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء واجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة **قال** لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد
اقول ضرورة مساواة نسبة العام الى جميع افراده فلما جاز اخراج غير ما ورد لاجله العام بالراي فكذا اخراج ما لاجله ورد حتى يكون
في الاسئلة المذكورة الحكم لعدم ظهور ترتبه على بضاعة وطهارة اهاب الشاة دليلا قطعيا ومتفقا عليه **قال** وفيه نظر اذ لا يخفى ان يحمل على هذا
المعنى بعيد **اقول** اي حمل المطلق على المقيد على معنى تقييده بعيد عما يتبادر من هذه العبارة قيد النص المقيد في النص المطلق **قال**
وسيجيء ان مراد الاشكال المذكور ليس باعتبار المطلق على المقيد **اقول** اشارة الى قوله في آخر هذا البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق
على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس آه **قال** ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد **اقول** يعني ان هذا
المثال من قبيل العام المصطلح مع الخاص بالنسبة اليه لا مما نحن فيه واعترض بان هذا يرد ايضا على التمثيل السابق بقوله ادوا عن كل حر وعبد وادوا
عن كل حر وعبد من المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة المنفية لم تستعمل الا فيما وضعت له بالشخص وهو الفرد المنتشر والنكرة المضافة ايضا كل انما
استفادت العموم من كل فيكونان مطلقتين والمطلق من اقسام الخاص فلم يجوز ان يكون عينهما ههنا بهذا الاعتبار قلت قد سبق ايضا ان اللفظ
الواحد لا يجوز ان يكون عاما وخاصا بحيثيتين فلما اعتبر عموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما بل الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب
لا التمثيل والمقصود من ايرادهما التنبيه على ان تقييد العام بامر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها لما لم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق والمثال
لهذا القسم اعني المطلق والمقيد المنفيين لا تعتق ولا تعتق كافرة فانك ستعرف في بحث المقتضي ان مثل هذا المنفي ليس بعام **قال** والشافعي
انما لم يشترط السماع آه **اقول** قال في الكاشف لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر
الكفارات لانه انما يصار اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل
مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق **قال** اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك آه **اقول** لان مقدمة المقتضي من حيث هي
مقدمة اذا اوجبت امرا فايجابه ذلك المقتضي اياه بطريق الاولى **قال** على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة آه **اقول** يعني لا نسلم
اولا ان الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءة تلك القيود والتقييد بها ان تسؤكم جزاء لقوله ان تبد لكم وضمير عنها راجع الى الاشياء
المنهي عن سؤالها وما هي الا القيود والتقييد بها واما قوله الاشياء المسئول عنها فاعتبار تعلق السوال بها اما بالفرض والتقدير او باعتبار انه
قال ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية آه **اقول** اما ضعفه فلانا لا نسلم دلالة النص على النهي عن السوال عن المسكوت عنه مطلقا مدلوله النهي
عن سوال اشياء يوجب اظهارها المساءة وهو اخص من ذلك واما ضعف الاستدلال بها في هذا المطلوب فلان السوال عن تلك الاشياء الذي فهم من الآية ليس تقييد المطلق
الذي هو المطلوب ولا الازالة ليكون النهي عنه مستلزما لنفيه اذ رب تقييد ليس مادة بالاخلاص عنها **قال** فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **اقول** هنا التباس للعين دال على المعارضة
كانه قال الآية المذكورة وان دلت على ما ذكرتم وعندنا آية اخرى تدل على ما ذكرنا ورمز الى ان الشافعية اهل الذكر فعلى الحنفية ان يسألوهم عن هذه المسئلة **قال** وبالجملة هو **اقول** اي
عدم الحمل اولى من ابطال حكم الاطلاق وهذا امر يؤيد لقبوله في الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بالقتل به **قال** ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد
اقول فيه بحث لانه وجوب ليس بمصرح به في المنصوص ليكون حكما شرعيا بالوفاق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد في المنصوص وليس كذلك لاستفادة التقييد
الوجوب الشرعي بل هو عندنا عدم اصلي كما مر اراد المنع ودلالة النص المطلق على وجوب القيد مكابرة محضة فاذا لم يكن المعدى هو الوجوب بالقيد فقط لا يتفرع ما قال

فخر الاسلام انه علی تقدیر صحة هذه التقدیة الی آخره لانه انما یندفع اذا کان المعدی هو الوجوب فاذا لا فلا بل یندفع عنه اشکال صعب وهو ان التعدیة اذا صحت لم یبق النص علی اطلاقه بل یقیده بقید لیفیده القیاس فلا یجتمع فیه نصان مطلق ومقید تقدیرا وذلک لانه انما یتوجه اذا کان المعدی وجوب القید ولیس فلیس واما قوله علی ان القول المذهب الی آخره فالظاهر انه ثان لما یقال وتقدیره ان النص المطلق لو دل علی عدم وجوب القید لما صح تقییده فی صورة الاتفاق وفیه ایضا بحث لانه تقییده ههنا لما مر من ترجیح المقید بعد التعارض فلا یلزم منه الحمل فیما لا تعارض فیه فتدبر قال والیه مال صاحب الهدایة فی باب الوصیة اقول حیث قال فی آخر باب الوصیة للاقارب وغیرهم ولو اوصی لموالیه وله موال اعتقهم وموال اعتقوه فالوصیة باطلة لنا ان الجهة مختلفة لان احدهما مولی النعمة والآخر منعم علیه فصار مشترکا فلا ینتظمهما لفظ واحد فی موضع الاثبات قال صیغة افعل علی قصد الامر والتهدید اقول فان الامر یقتضی الطلب والتهدید یقتضی عدمه فبینهما تناف وکذا الوجوب یقتضی العدم جواز الترک والاباحة تقتضی جوازه قال وعن الشافعی انه ظاهر فی المعنیین آه اقول الفرق بینه وبین ما قیل انه حقیقة ان من یقول بانه حقیقة لا یجعل اللفظ ظاهرا فی المعنیین کما قال الشافعی بل یجعل مجموع المعنیین کواحد منها لا یترجح لما علیه قال اذ لا یجوز ان یکون موضوعا اقول ای ولا ثالث اذ لا یجوز قال المصنف لان الواضع لم یضعه للمجموع اقول فان قیل هو مصادرة علی المطلوب قلنا معناه للقطع بان الواضع لم یضعه للمجموع والا لم یصح بینه لاستدلال قال قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراک آه اقول مراده الرد علی الشافعی بانه لم یعرف سبب وقوع الاشتراک ولذا جوز العموم فکانه قال ومن عقل ما حققناه من سبب وقوع الاشتراک وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بین المعنیین خفی علیه امتناع العموم فیجب ان یکون اشارة الی ما صرح اولا فیصح قول الشارح التحریر والیه اشار بقوله ومن عرف آه ولیفسد ما قیل قد صرح بذلک حیث قال وکل وضع یوجب آه فوجب ان یکون قوله ومن عرف اشارة الی شئ آخر قال وهذه مغلطة ومنشاءه اشتراک لفظ التخصیص آه اقول یعنی ان الباء فی تخصیص الشئ بالشئ تارة تدخل علی المقصور علیه فیکون المعنی قصر المخصص علی المخصص به کما فی المثال الاول واخری علی المقصور فیکون المعنی قصر المخصص به علی المخصص کما فی الامثلة الثلاثة الآتیة فان معنی الاول قصر العبادة علیک ومعنی الثانی قصر المسند علی المسند الیه ومعنی الثالث قصر الذکر علیه والیه اشار الشارح بقوله ای ذکرته وحده فانه یفید معنی القصر بلا مریة وانما عبر من المعنی الاخیر للقصر بقوله جعل المخصص منفردا بین الاشیاء الی آخره اشارة الی انه انما یستفاد من تلک العبارة بطریق اللزوم فان مرجع التخصیص الی ملاحظة معنی الافراد والتمییز کانه قیل فی ایاک نعبد معناه نمیزک ونفردک من بین المعبودین بالعبادة فیکون العبادة مقصورة علیه تعالی علی ذکره قال الفاضل الشریف فی تحقیق قول الشارح التحریر علی طریقة خصصت فلانا بالذکر تخصیص شئ بآخر فی قوة تمییز الآخر به فاما ان یجعل التخصیص مجازا عن التمییز مشهورا فی العرف حتی صار کانه حقیقة فیه واما ان یجعل من باب التضمین لشهادة المعنی فیلاحظ المعنیان معا ویکون الباء المذکورة صلة للمضمن فیظهر ویقدر للمضمن فیه اخری فیقال فی تخصک بالعبادة نمیزک بها مخصصا اما بک فظهر ان الامثلة الثلاثة من واد واحد والعجب انه قد نقل عنه ههنا الاعتراض علی الشارح بان المستفاد من ایاک نعبد هو التخصیص بمعنی قصر العبادة علیه تعالی ومن ضمیر الفصل قصر المسند علی المسند الیه الا ان التعبیر عن ذلک یوهم عکسه فیحتاج الی تاویله بوجه یؤدی الی المقصود قلیلا من قبیل خصصت فلانا بالذکر ولیعلم من هذا ان ما نسب من الحواشی لیس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح علی المصنف رحمه الله تعالی انه جعل تخصیص اللفظ بالمعنی بمعنی قصر اللفظ علی المعنی بحیث لا یتجاوزه الی معنی آخر وهو ممنوع لم لا یجوز ان یکون بمعنی قصر المعنی علی اللفظ بحیث لا یتجاوزه الی لفظ آخر فلا ینافی ارادة المعنیین من لفظ واحد کما هو رای الشافعی غایة ان یختار انه موضوع لکل واحد من المعنیین مطلقا وبه یندفع الفساد المذکور بما ذکر فی الشرح فان قیل یرد علی کلام المص رحمه الله تعالی انه یقتضی ان لا یقع المشترک اصلا فضلا عن عمومه للتنافی بین التخصیص علی کلام الشارح انه یقتضی ان لا یقع المترادف للتنافی بینهما ایضا قلنا یعتبر فی کل من المشترک والمترادف من حیثیة خصوص الوضع بالنظر الی خصوص المعنی واللفظ فلا یبقی اشکال قال الا وجه ان یقال اقول ای فی بیانه ملزوم الجمع بین الحقیقة والمجاز قال لیعود الاعتراض السابق علی ما نقل عن المص رحمه الله اقول یرید به قوله واورد علیه انه اذا اریدیه المجموع الی آخره قال المصنف رحمه الله تعالی اما الحقیقی فهو الدعاء اقول لکنه لفظه علی الواقعة صلة للصلوة غیر الواقعة صلة للدعاء قال وهذا جواب حسن نعم لو لم یتعرض فیه اقول لانه اذا تعرض له یرد الاعتراض المذکور بقوله وفیه نظر لانه رکاکة الکلام آه قال واذا اکتفی بالمنع المذکور سلم عن الاعتراض ویوجب الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وفیه من القصر ما لا یخفی قال فیه بحث لانه الارادة بالانقیاد آه اقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لکنه یفید فی کل مادة بما یناسبها ففی العقلاء بامر التکلیف وفی غیرهم بحکم التکوین والتسخیر کما ذکر المصنف رحمه الله تعالی یؤید ما ذکرنا قوله تعالی ثم قست قلوبکم من بعد ذلک فهی کالحجارة الی قوله وان منها لما یهبط من خشیة الله تعالی فانه تعالی ذم الکافرین لعدم انقیادهم لما یلیق بحالهم من امر التکلیف ورجح علیهم الحجر بانقیاده لما یلیق بحاله من حکم التکوین قال صاحب الکشاف الخشیة مجاز عن الانقیاد لامر الله تعالی وانها لا تمتنع علی ما یرید فیها وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما امرت به قال لان حقیقة السجود وضع الجبهة اقول فیه بحث لان حقیقة السجود لیست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا واما وضع الجبهة فمعتبر فی سجود الصلوة قال ابن الاثیر فی النهایة سجد بمعنی خضع ومنه سجود الصلوة وهو وضع الجبهة علی الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما کان فی وضع ناصیة الراس معنی الخضوع بخلاف سایر جوانبه سمی سجودا دون وضع سایرها واما ما قیل وضع الجبهة معناه العرفی واما اللغوی فوضع الراس مطلقا کما ذکر فی مجمل اللغة فمع ظهور بطلانه بما ذکرنا افتراء علی مجمل اللغة لان المذکور فیه سجد اذا طاطأ راسه وکل من ذل فقد سجد قال وفیه ایضا نظر لان الحکم باستحالته آه اقول مبنی النظر کون السجود لغة بمعنی وضع الجبهة اذ لا جبهة لشئ مما ذکر وقد عرفت ما فیه بخلاف ما اذا ارید به وضع الناس لان الجماد والشجر والدواب روسا کما لمن فی السموات ومن فی الارض لم یرد النظر بالنظر الی بعض المذکورات کالشمس والقمر والنجوم ولو کان السجود بمعنی وضع الراس ایضا یمکن دفعه بالحمل علی التغلیب فتدبر قال فاللفظ یستعمل استعمالا صحیحا جاریا علی القانون اقول کانه اشارة الی رد ما ذکر الآمدی فی الاحکام والامام الرازی فی المحصول ان الاعلام لیست بحقیقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة او الشرع او العرف وذلک لان الوضع العلمی من الاوضاع المعتبرة بل اقواها لانه وضع شخص تعیین فیه الموضوع له فکیف لا یکون استعمالا فی الشخص حقیقة وفی غیره لعلاقة مجازا علی ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفی لان اهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه منهم کان بحیث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال فی حواشی

شرح المختصر وقد صرح الآمدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو واطلاق اراد الحقيقة والمجاز اللغويتين على بالتعريفات ما يجري والاولى
شئ قال اراد بالحقيقة مطلق الحقيقة الشاملة للحقيقة المطلقة والمرتجل المنقول جار وبهاني قوله خفية الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل فالمنقول في مقابلة قال ثم قيل الاسم
في معناه موضع في الجملة آه اقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناش مما قبله وهو قولنا ما دل باعتبار وما مثلان الوضع الاول اذا كان اولى بالاعتبار كان الاولى ان المنقول ان يستعمل
في غيره موضع له وحاصل الجواب ان الاولى كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه ومجاز من وجه ويفتقر الى زيادة بيان آخر حكمه بخلاف المرتجل فانه يستعمل في كونه المعنيين
يكون حقيقة الاول فقط هذا ما شان الوجود الوضع وانعقاد العلاقة ولم يفتقر الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غيره ما وضع له اليه الى المجاز قال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه
مجرد النقل والتعيين اقول يعني ان التسمية بالمرتجل لا يحتاج الى الاستعمال كالمشترك اذ يكفي فيه تعدد الوضع ولعله بخلاف الحقيقة والمجاز قال والشرط في الحقيقة ان يكون موضوعة
لذلك المعنى في جميع الاوضاع اقول يعني لا يجب ان يستعمل كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان اهل
اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا اي هذا القيد معروف لا ينكر وليس معناه انه يعنيها كل واحد من اهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر من عاقل
مثمين فظهر ان ما قيل هذا الكلام ضعيف فان اجتماع الاوضاع منتف مطلقا بل يستحيل عادة لخلو الاوضاع المتاخرة عن الفائدة كلام سخيف قال كلما المجاز يطلق على ما
لا يحسن بعيد وبطريق الاشتراك التشابه اقول يرد عليه ان الاصوليين لم يعرفوا الزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف
وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرينة مثلا مستعمل في الجملة مجازا ولم يريدوا ان القول لم اتجاوز بالنقصان لان الاصل معنى هناك مقدر في نظم الكلام
فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا في معنى مجازه بالمعنى المتعارف وسببه النقصان
وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسببه هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز فتدبر قال يعني ان الصريح والكناية
ايضا من اقسام الحقيقة آه اقول يعني كما ان المرتجل المنقول من اقسامها قال واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في التصريح بواسطة
غرابة اللفظ اقول مخالف لما سياتي في التقسيم الثالث ان المجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني
المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع قال ولا يقال عن الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستفاده قاصدين آه اقول القائل
صاحب الكشف وهو ما اعتبر قيد الاستعمال ليتحقق ما اعتبر في القسم بوجود استعمال وذلك النظر في القسمين الاخيرين اعني الصريح والكناية كما تحقق في الاولين
اعني الحقيقة والمجاز وانت ربما توهم انه ذكره للاحتراز فحمله على التكلف وهو مردود ومنشأه عدم الاستخراج لان لصاحب الكشف فائدة ذلك القيد الاحتراز المذكور
لكنه استدل على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث قال لا بد من القيد المذكور ايضا يعني الاستدلال عند من قال باشتراطه
في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستفاده قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لا غرض صحيح وان كان
معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة عند من لم يكتف باشتراط الصريح الا شرطا هنا فدخل فيه المشترك والمشكل
وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا يسمى المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول
لما ذكرنا من اشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال بل وان استحال المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشاف الى
اشتراطه في الكناية امكان المعنى الحقيقي اقول ذكر المحققون لكلام الكشاف انه استعمل بسط اليد في الجود بالنظر الى من جاز ان يكون له يد سواء وجدت او عدمت او
شلت او قطعت او فقدت لنقصان في الخلقة كناية مخصوصة لجواز ارادة المعنى الاصلي في الجملة بالنظر الى من تنزه عن الله تعالى بل يراد سبيل بطلان ان يستقر شئ على
الكناية لامتناع تلك الارادة قصدا استعمل بطريق الكناية هناك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه الجود من ان يتصور يد او بسط ثم استعمل هنا مجازا في معنى الجود ونص على ذلك فعلى
في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر اليهم فان الاستواء على العرش الجلوس عليه ممن يتصور منه ذلك كناية مختصة عن الملك وفيمن لا يجوز عليه مجاز متفرع
عليها وعدم النظر ممن يجوز منه النظر كناية مختصة عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز منه مجاز كذلك فتدبر قال ثم في كلامه نظر من وجهين الاول انه حصول المعنى اقول اذ دخوله
الاشارة اليه وقد شرح هذا الكلام آه ومنشأ النظر الاول قوله والاتكاء المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان انتهى
الحكم لكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة المستعمل لا يخلو منهما الا انا نقول بعدم كون مجازا من هذه الجهة لا يقتضي كونه حقيقة لجواز ان يكون مجازا من جهة اخرى
فيستلزم لا يكون حقيقة ثم لو قال لم يكن الا لكن توجيهه كما لا يخفى ومنشأ الثاني قوله ومن المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق ويمكن دفعه اولى بان مراد المصنف
رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل في المجاز باعتبار ما يؤول ان كان من شأنه الحصول بالفعل المشهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وما بينا
ان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه لما قال فارقيت لم يعين بينه وبين اطلاق المسكر على الخمر
ارقيت اللهم الا ان يفرق بين الاطلاق قبل الاراقة وبين الاطلاق بعدها قال فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الاولين
او مشكل لها فكيف حصر الجامع في الصفة اقول ان قيل لم يصرح المصنف بانحصار الجامع في الوصفية فمن اين اخذه الشارح التحرير قلنا من قوله
وشرطها ان يكون الوصف مبانا فان اشتراط البينة ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه فتقرير السؤال ان المفهوم من عبارته حصر الجامع في الوصفية مع ان الاستعارة قد تكون
باعتبار جامع داخل في الطرفين كما في استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضهم عن بعض في قوله تعالى

وتلغناہم فی الارض اما وا الجامع ازالۃ الاجتماع الدائمۃ فی مفہومہا وشکل للطرفین کما فی استعارۃ الانسان المصور المنقوشۃ الجدار وتقدیر الجواب ان المصنف رحمہ اللہ تعالی لم یحصر الجامع فی الوصفیۃ بل جعل اللازم وہو ما حصل لہ الجامع کالتفریق فیما ذکرنا وصفا للملزوم وہو التقطیع وہذا لاینافی کون الجامع وہو ازالۃ الاجتماع ثم جزاء من الطرفین وکذا الصورۃ وصفا للانسان مشترک بینہ وبین المنقوشۃ وہو لاینافی کون الجامع شکلا لہما علی ان الکل داخل فی الوصف کما قال الشارح فی حواشی شرح المختصر اعلم ان الصفۃ الظاہرۃ المشترک فیہا اعم من المحسوس والمنقول کما فی استعارۃ الورد للخد واستعارۃ الاسد للشجاع وح یندرج فیہ الشکل فلا یصح جعل الاشتراک فی الشکل قسما علی حدۃ وتقریر السوال الثانی انما ذکرہ یقتضی ان یکون اللازم فی مثل فی الحمام اسدا ہو الرجل الشجاع مع انہ لیس وصفا للاسد الحقیقی وتقریر جوابہ ان اللازم لیس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وہو وصف للاسد واما اطلق علی الرجل باعتبار انہ فرد من الشجاع فتوجہ البحث بان اللازم الذی استعمل فیہ لفظ الاسد مجازا ان کان المذکور فی السوال لزم ما ذکر فیہ وان کان المذکور فی الجواب لزم امران الاول ان یکون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبہ علی المشبہ لان المشبہ بالاسد ہو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثانی ان لا یصح ما ذکر ان المعنی الحقیقی لا یحصل للمعنی المجازی اصلا ضرورۃ ان معنی الاسد حاصل للشجاع فی الجملۃ وجوابہ ان اللفظ لم یستعمل فی اللازم من حیث انہ لازم بل فی فرد منہ لمقتضی القرینۃ وہو الرجل الشجاع وان فہم اللازم من اللفظ المستعمل لکونہ صفۃ مشترکۃ ظاہرۃ فی المعنی الحقیقی لمعنی ذکر الملزوم وارادۃ اللازم ارادۃ فرد من افرادہ وہذا ما قالہ الشارح فی حواشی شرح المختصر ان الصفۃ المشترکۃ یجب ان یکون ظاہرا فی المعنی الموضوع لہ لینتقل الذہن منہ الیہا فیفہم المعنی الآخر اعنی غیر الموضوع لہ باعتبار ثبوت تلک الصفۃ لہ ولا یخفی ان مجرد ثبوتہا لہ لا یوجب الفہم لکونہا مشترکۃ بل لا بد من قرینۃ مخصوصۃ مثلا اذا اطلقنا الاسد ینتقل منہ الی الشجاع لکن لا یفہم منہ الانسان الشجاع الا بقرینۃ مثل فی الحمام مثلا فاذا کان المستعمل فیہ الرجل الشجاع لم یلزم الامران المذکوران فلیتامل **قال** واذا عرفت ان مبنی المجاز علی اطلاق اسم الملزوم علی اللازم **اقول** ان قیل لم یعرف ہذا فی الانواع الامثلۃ الاول بل فیہا سواہا لانہ قال لعدہا ذکرہا فلا بد ان تریدہ معنی لازما لمعناہ والمعنی ان قلنا عرفت اللازم فی تلک الانواع ایضا وعدم التصریح بہ لغایۃ ظہورہ فان المعنی الحقیقی اذا حصل للمسمی بالفعل او بالقوۃ واعتبر ہذا حال التجوز لم یبق اشتباہ فی اللزوم بخلاف ما اذا لم یحصل لہ اصلا فانہ محتاج الی البیان **قال** بل یکون اللازم بحیث یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن فی الجملۃ **اقول** یعنی ان یکون اللازم متاخرا عنہ فی القصد والاعتبار حتی کان یحصل عند حصول الملزوم فی الذہن ولا یعتبر حصولہ منہ قبل الملزوم وان کان فی الواقع کذلک **قال** لانا نقول انما یلزم ذلک لو ارید باللازم ما یمتنع انفکاکہ من الشیء آہ **اقول** فیہ بحث لانہ یقتضی احتیاج العلۃ التامۃ الی المعلول لانہ لازم لہا بذلک المعنی اللہم الا ان یراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفکاک **قال** ثم ہذا المعنی مما لا یعتبر فی القصد المخصوص **اقول** ای الازدواج مع احتمال ان یکون ادعی الملک وبدونہ **قال** وفیہ نظر **اقول** وجہہ انا لا نسلم ان ہذا المعنی الکلی غیر معتبر فی العقد المخصوص غایتہ ان یعتبر من حیث انہ جزء ولا ضیر فیہ فان الطبیعۃ الکلیۃ معتبرۃ فی کل جزئی **قال** وہہنا لیس کذلک **اقول** ان السببیۃ والمسببیۃ لیست بین اثبات القوۃ الذی ہی معنی حقیقی للاعتاق وبین ازالۃ ملک المتعۃ التی ہی مجازی للاعتاق بل بین الغرض عن معناہ الحقیقی الذی ہی ازالۃ ملک الرقبۃ وبین معناہ المجازی فیرتبط بہ الجواب **قال** لانہما لفظان منقولان عن المعنی اللغوی الجواب رعایۃ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ جوز فی المجاز المرسل قیام الغرض من المعنی الحقیقی مقامہ حیث قال فی جواب السوال السابق ان الغرض من المعنی الحقیقی قد یقام مقامہ ویجعل کان نفس الموضوع لہ ادعاء فوجب ہہنا رعایۃ المعنی الحقیقی فی الاستعارۃ وہو تحکم بحت والا فلا بد من بیان سبب التخصیص **قال** علی انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل ہو حقیقۃ لغویۃ آہ **اقول** یعنی انا لا نسلم انہ الی ازالۃ الملک لم لا یجوز ان حقیقۃ لغویۃ فیہما ای فی اثبات القوۃ الشرعیۃ لما عرفت انہا تتوقف الافراد من العتقا والا لانہ لو کان حقیقۃ فیہ ایضا لکان مشترکا وہو خلاف الاصل فتدبر **قال** یعنی لا یجوز استعارۃ ازالۃ القید لازالۃ الملک لانہ یجب فی الاستعارۃ آہ **اقول** ہذا التعلیل مع کونہ فاسدا فی نفسہ کما سیظہر عن قریب غیر موافق لمراد المصنف رحمہ اللہ تعالی فان مرادہ ان ازالۃ لما کانت اقوی من ازالۃ القید لم یصح استعارۃ الثانیۃ للاولی لان احد الطرفین اذا کان متعینا استعارۃ للطرف الضعیف ولا یجوز العکس بخلاف ما اذا کانت الاستعارۃ مبنیۃ علی التشابہ فانہا حینئذ یجوز بین الطرفین کما سیاتی المصنف رحمہ اللہ تعالی اعلم ان ہذا الجواب لیس لابطال ہذا الایراد فان ہذا الایراد حق لان ہذا الایراد انما یبطل اذا بین وجہ تعلق معنی الاعتاق بالمبحث ولیس فلیس **قال** وللخصم ان یمنع ذلک آہ **اقول** یعنی لہ ان یقول اولا لا نسلم ان ازالۃ الملک اقوی من ازالۃ القید کیف وقد یبقی للملک اثر ہو حق الولاء ولا یبقی لقید النکاح اثر اصلا وکان قولہ یبقی اشارۃ الی ان لقید النکاح ایضا اثرا لکنہ لا یبقی بل ینتفی بانقضاء العدۃ کجواز الرجعۃ بالرجعی ووجوب النفقۃ وعدم جواز نکاحہا لغیرہ ونحو ذلک وہہنا بحث اما اولا فلان قوۃ الزوال انما ہی بحسب قوۃ المزال ولا عبرۃ ببقاء الاثر فی المال وظاہر ان ملک الرقبۃ اقوی من تلک المستعۃ لانہ متعۃ بلا عکس فیکون زوال الاول اقوی من زوال الثانی بلا مریۃ واما ثانیا فلان المصنف رحمہ اللہ تعالی قائل یکون المراد باللزوم التبعیۃ لکنہ ینکر وجودہ ایضا ہہنا لظہور ان زوال ملک الرقبۃ لا یتبع زوال ملک المتعۃ بل الامر بالعکس **قال** وللقائل ان یقول قد یکون الاستعارۃ مبنیۃ علی التشابہ آہ **اقول** فیہ بحث لانہ انما یرد علی توجیہ کلام المص رحمہ اللہ تعالی اذ المعنی عبارتہ کما یدل علیہ السیاق ان الاستعارۃ فیما اذا قوی احد الطرفین لا یجری الا من طرف واحد وحینئذ لا یتوجہ الاشکال **قال** فان قیل ہذا ظاہر فیما اذا لم یکن فی الکوز ماء واما اذا کان فیہ ماء ریق **اقول** انما اریق عقیب الیمین بلا تراخ کما یدل علیہ الفاء وکذا قال المصنف رحمہ اللہ تعالی فی شرح الوقایۃ فان لم یذکر الیوم فالبر انما یجب علیہ اذا فرغ من التکلم لکن موسعا ای یجب لیسع وقت الفراغ لشرب الماء حتی لو لم یسع لہ بان سیب الماء عقیب الیمین **قال** وفیہ نظر **اقول** وجہہ انا لا نسلم انہ سابق الی الفہم عند تعذر ارادۃ وربما یسبق الیہ الشفقۃ کما یشہد بہ العرف **قال** فان قیل فیجب ثبوت الحرمۃ آہ **اقول** یعنی اذا اعتبر السبق الی الفہم وجب ان یثبت الحرمۃ ہہنا لانہا السابقۃ الی الفہم **قال** ولا یکفی ان ادعاء معنی الحقیقۃ مع نصب القرینۃ المانعۃ عن ارادتہ امران متدافعان **اقول** یرید بہ الرد علی المصنف رحمہ اللہ تعالی لکنہ ضعیف لان التدافع لیس بین ادعائہ وبین نصب القرینۃ بل بین ارادتہ وبین نصبہا **قال** ولان المتکلم فی ادعاء المعنی

فريقين احدهما حقيقة والآخرة مجازاه اقول كذا وقعت العبارة في النسخ والاظهر ان هذا الكلام اعادة لما سبق لطريق الرد فكان حق العبارة ان يكون هكذا فان
المتكلم آه او لان التكلم ما اراد قال بخلاف الحقيقة فان لازم الكلي غير ملفوظ آه اقول امر من عليه بان المفعول اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة فجاز
ان يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشيء لانه اذا كان مقتضى كما اشار اليه الشارح بقوله فان لازم عقلا فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه
الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في المفعول كالزمان والمفعول قال قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي آه اقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى
المعتبر في المجاز والاستدلال لعموم النكرة المنفية منفية لا تأنيث بمجاز لما سبق انما يستقيم فيما وضعت له فالصواب في الجواب ما اشار اليه الشارح في ذلك البحث ان العموم
انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها فيتناول قال لا الاول فانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع اقول
قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا من المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الانفراد وعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس بشيء لا منشأ العقل
عن معنى التبعية فان مراد الشارح ان التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فان يجوز ارادته بالتبعية بها اولى تحقيقا للتابعية والمتبوعية قال ورد
في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة آه اقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطي هو المجاز
مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا ان المعنى الحقيقي اذا كان مرادا
لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام منه فارتفع الفرعين (?)
الا دليل على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة آه اقول يعني ان الحمل على المس يجوز تيمم الجنب فكان اجماعهم
على هذا المجموع المركب من القول بالوطي وحمل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل بالفصل الباطل عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انه مستوفى في مباحث
الاجماع ان مثل ما ذكرنا يكون مخالفة للاجماع ورد وداؤا اذا رفع امرا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم قوله بالعدم ليستمع مخالفته قوله واما
ان تحقق ارادة الحقيقة علمت على قوله ان تحقق ارادة المجاز قال ولو سلم فخارج عن البحث اقول يعني لو سلم انه غير موقوف على القرينة مبنيا انه خارج عن البحث كما عرفت
ان النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في الاطلاق وامر معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى المجازي حقيقة انه يتناول الحقيقي والمجاز
الا اخر قال بخلاف ما اذا استوهبهم على الاباء والامهات اقول اورد عليه ان المكاتب اذا اشترى اباه يكون مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا كذلك واجيب بان كلا منها
لفظ الاب في تناول الجد ظاهرا وان الامان بل ثبت لصورة الاسم ابتداء وما لا بثبوت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكناية انما ثبت لطريق حكما لا باعتبار لفظ يدل
عليهما على ما يتوهم من ظاهر كلام الصدر رحمه الله تعالى حيث قال فان قوله لفظ الموالى حقيقة في المولى الاسفل والمعتق مجاز في معتق المعتق وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو الموالى
المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان مراده بالموالى هو المضاف ان الكلام فيه بقرينة قوله هو اليه قوله قلت كان المراد انه
صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا آه قوله فيه بحث اما اولا فلانه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة آه واما ثانيا فلان قوله بخلاف حقيقة اللغوية
الى آخره يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو اذا وضع القدمين في الدار ويكون باقية في جزء فالصواب في الجواب ان يذكر
ههنا ذكره الشارح تارة بان الدخول ما في معناه الحقيقي ويقال المراد به فرد من المعنى الحقيقي العرفي لم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما تهجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها فتجمع
ان لا امنع قدمه حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم تهجر الى فرد من الافراد حقيقة لغوية في عدم وضع القدم مطلقا لكنها مهجورة فيما اذا اعرض من الدخول وستلقه فيها ثانية (?)
قال فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار المستدل بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان اقول ان قيل ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى اقرب المجازات اليها
فكان يجب ان يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلت ذلك اذا لم يدل دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما يأتي من الآية والاستعمال
قال قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يتحقق تجدد الامثال اقول فان الامثال عبارة عن المتماثلات في النوع والمتخلفات بالشخص فلا شك ان ازاد
الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه اذا تجدد وتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر ان موضعان كالاسم المجرد تنوع من اللفظ فكان ممانعة الاشتغال ذكروها ذكره المصنف رحمه
الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال فيما قيل آه قال يعني ان ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لكن الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا آه اقول يتضمن الجواب
عن قوله فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به الى آخره وعما قيل سلمنا آه اما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف
اليه ايضا لكن امتداد الظرف باستداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف
اليه واما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بياض النهار في الاول لكونه اولى من غيره لان معنى حقيقي لا يعدل منه الا عند تعذره ودخل
مطلق الوقت في الثاني لانه ارادة النهار لما امتنعت اريد مطلق الآن لدلالة الآية والاستعمال قال ودلالة اللفظ على لازم معناه
آه اقول هذا مرتبط بتقدير المصنف رحمه الله تعالى بما ذكر لتعليل اليمين غير مختص بالامين قال ونية نظيره لما سبق غير مرة آه اقول
منشأ توهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز فيكون وارد على المصنف رحمه الله تعالى في نقله ما ذكر لتعليل اليمين فان
قيل كما اول توهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليأول قول المصنف رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازم لا يكون
مجازا بانها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلت يأباه قوله وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم المعنى الموضوع له آه والجواب عن النظر هو منع

من الجواب الثانی الذی سینقله عن صاحب الکشف بان یقال ماهو المعنی المجازی وهو تحریم ترک المنذور لازم للمعنی الحقیقی غیر موقوف علی الارادة وهو کونه یمینا
لیس معنی مجازیا فلا یلزم الجمع الممنوع قال للاشکال الوارد علی جواب التزم آه اقول زعم بعض شراح المغنی ان المصنف رحمه الله تعالی اجاب عن ذلک الاشکال
باختیار الشق الثانی فقال لا نجیب بمنافی الارادة لانه نوی الیمین ولم ینو النذر لکنه ثبت النذر بالصیغة والیمین بارادة لان هذا الکلام من قبیل الانشاء وفی الانشاآت یمکن ان
یثبت المعنی الحقیقی والمجازی وان لم ینوان اراد ولیس من الصور آه قال یرتفع هذا بان کلام المصنف مخصوص بالانشاآت الشرعیة التی ثبت هی مناط الاحکام بوضع الشارع حیث
قال لکن فی الانشاآت یمکن ان یثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی الی آخره اقول فلا یلزم من ثبوت المعنی الحقیقی فیما بالقرینة ثبوته فی جمیع صور الاخبار والانشاآت العرفیة
قال والافقد نقله صاحب الکشف مع الجواب بوجهین اقول کلاهما اختیار للشق الاول تقریر الاول ان استعمال هذه الصیغة غلب فی النذر المجرد فصارت الیمین کالحقیقة
المهجورة فلم تثبت بلا نیة وتقریر الثانی ما مران ما هو المعنی المجازی ولا یتوقف علی الارادة لیس معنی مجازیا فان الشرع لم یجعله یمینا الاعند القصد بخلاف شری القریب فان الشرع جعله
اعتاقا قصدا اولم یقصد علم ان صاحب الکشف نقل الجواب الثانی لقوله والجواب الصحیح ان التحریم بموجب النذر الی آخرما قال ولعل وجه فساد الاول انه یقتضی ان یحتاج العتق
الی نیة فی شری القریب لان غالب الاستعمال فی شری المجرد وهو خلاف الاجماع قال ومن بدیع الکلام فی هذا المقام آه اقول انما سماه بدیعا لظهوران القسم لیس بمقصود
للغیر بهذه العبارة قال والمراد بالنیة قصد الاطاعة والتقرب الی الله تعالی اقول فیه بحث لان اهل الحدیث صرحوا بان النیة فی الحدیث محمول علی المعنی
اللغوی لتیان تطبیقه لما بعده وتقسیمه الی من کانت الهجرة الی الله ورسوله علیه السلام والی دنیا یصیبها او امراة تزوجها فانه تفصیل للمجمل السابق فلیتامل قال
اما اولا فانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق اقول یعنی ان ثبوت الثواب اتفاقا لا یکفی فیما هو المقصود وهو عموم المشترک بل لا بد ان یکون الثواب مرادا بالاتفاق لیتحقق
عمومه بمعنی ارادة معنییه وهو ممنوع غایة عدم الثواب اتفاقا وهو لا یقتضی کونه مرادا بالاتفاق قال واما ثانیا فلان عدم بقاء الاعمال علی العموم مشترک الالزام آه اقول یعنی
الحکم ان اردتم حکما لکن لما اردتم بالحکم الثواب والعقاب لزم تخصیص الاعمال بما له ذلک قال بل هو موضوع لاثر الشیء ولازمه اقول فیه بحث لان اذا کان
موضوعا لذلک کان مشترکا لفظیا لان الصحة والفساد بمعنی سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب کما هو مذهب اهل الحق قال الا انه اذا اصر علی ذلک
فرق بینهما اقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ یوجب التفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام علی هذا ولا یقربها بقیت معلقة فیفرق القاضی دفعا للظلم
قال ولهذا یصح شری ابنه وبنته اقول ای لکونه غیر مناف للملک یصح شراهما حتی یملکهما بالشری ثم یبطل الملک للعتق بخلاف نکاح المحارم حیث لا یصح اصلا ولا یترتب
علیه حکمه قطعا قال اورد البیان فی نوع الاستعارة آه اقول یعنی ان الکلام وان کان فی مطلق المجاز لکنه اورد البیان فی قسم منه للتمثیل والتوضیح لان
الداعی مختص بذلک القسم ای المحسنات البدیعة من المقابلة والمطابقة قیل بیان المحسنات البدیعیة ههنا بالمطابقة والمقابلة لیس کما ینبغی لان الکلام المص
رحمه الله تعالی فی الدواعی اللفظیة وهو من المعنویة ولیس بشیء ان الدواعی اللفظیة تجوزان یتناول المحسنات المعنویة فانک اذا قلت اتخذت
للاشهب الادهم حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو قلت قید الفاتت الطباق قال المص رحمه الله تعالی قلنا لما کانت القرینة مذکورة آه اقول
قوله لما کانت القرینة المذکورة ارتفع الاخلال بالفهم دفع لقوله بل المجاز یخل وقوله ثم اذا کان المستعار منه آه دفع لقوله کیف یکون دلالة لفظ المجاز اوضح قال ان
اراد بالمعنی بالتقصیر باللفظ اقول یعنی قوله فی الجواب اشهر المحسوسات المتصفة بالمعنی المطلوب قال فیکون اخص مما هو مصطلح النحاة اقول یریدون بالاسم
ما یقابل العلم قال لا یقال فیلزم تقدیم الغسل علی المسح اقول ایراد علی ما یفهم من قوله لتعدد الافعال یجب المحال لا یوجب ان تقرر فی الکلام
متعددة یعنی ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت فی الکلام یجب تقدیم بعضها علی بعض فیلزم منه تقدیم الغسل علی المسح فی آیة الوضوء لانهما استقلا
وحاصل الجواب استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الی الغسل فهو هو فی الحقیقة قال ولا یخفی ضعف الوجهین اقول یعنی الجواب والمعارضة اما ضعف
الاول فلان کون الوظیفة فیکون المسح رخصة اسقاطا لا اسقاط یوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنینیة بینهما وذلک ظاهر واما ضعف الثانی فلانه لا یدفع
السؤال الوارد علی ما سبق قال والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائیة علی لزوم آه اقول فیه بحث اما اولا فلانه خارج عن قانون المناظرة
لان حاصل السؤال منع وقوله من غیر دلیل وذکر الآیة بطریق السند واما ثانیا فلانه ان اراد یکون من تراخی وجوب الاتصال فلیس ذلک مراد القائل لبعید منعه والالزام
اشتراط الولاء کما هو مذهب مالک رحمه الله تعالی فان حکم المعطوف علی مدخول الفاء حکم الشیء ومخالف لما صرح به فخر الاسلام حیث قال المعطوف بالفاء یتراخی عن المعطوف
علیه بزمان وان لطف وان اراد به عدم تخلل زمان طویل بینهما بحیث یعد متراخیا فی العرف ایضا فالمنع مکابرة کیف وقد قال المصنف رحمه الله تعالی الفاء للتعقیب فلهذا
تدخل فی الجزاء وقال فخر الاسلام الاتری ان العرب تستعمل الفاء فی الجزاء لانه مترتب لا محالة فلیتامل قال واما الحل بعنوان الاختلاف المذکور مبنی علی ان تعلیق الاجزیة
بالشرط عنده علی سبیل التعاقب اقول لفظة عنده غیر واقعة موقعه لان الامامین لا یخالفونه فی الترتیب اللفظی وانما موقعه بعد قوله کذلک فی قوله کانت توقعها
ایضا کذلک قال ثم التغییر انما یؤثر اذا کان متصلا فلهذا لا یثبت فیما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخیا مع سکوت اقول فیه بحث لان المتبادر من قوله
متفرقا متراخیا مع سکوت ان لا یکون نفس السکوت فاصلا ولیس کذلک بل صرح فی شرح الجامع الکبیر وتلخیصه ان فی صورة السکوت یعتق الاول ونصف الثانی وثلث الثالث
مجازا لان زعمه معتبر فی حق العزم علیه لا فی حق النقض للعتق الثابت قال لا علی قول تقدیر مشتمله علی ما ذکره المصنف رحمه الله تعالی یعرف بالتامل اقول لانه یقتضی
ان یکون مقابل الشیء مفسرا له قال اما فلان عطف الخبر علی الانشاء وبالعکس شایع عند اختلاف الاغراض اقول هذا مخالف لما ذکره فی المطول فی بحث وصل وفصل ونعم الرجل

قال وانت خبير بان ليس الاشارة علة غاية الاثبات النفي الخ اقول لم يقل ليس للامر بالاشارة كما قال في صورة النفي لعدوت الواو فيها الى صورة لان المقصود ليس الامر بالاشارة
بل تحصيل البشارة وهو يحصل بالعدد في الصور قال تمام الحاصل ثم انه بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو اذا اقول لم يعطف قوله لا وجه وثبات الشركة على قوله او تقدير الواو بل جعلهما
قوله ولما جعل هنا في حكم المنقطع عما قبله ان يتغاير وجه اثبات الشركة فيما ذكرنا انما يترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعله بمنزلة السكوت فلا يرد عليه هذا قال التعليل الخ
سيحصل الانشاء اقول لا اختصاص له بهذا بل حاصل الكلام المصنف رحمه الله تعالى ان الفرق لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم ان يكون في الانشاء ايضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء
وهو باطل لانه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فيجب ان يرجع الى التكلم مطلقا ودليل لهذا المحذور قال المصنف رحمه الله تعالى الى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب او الانشاء لا يحتمل
الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل التحرير لفظ الغلط مكان الكذب وقال فخر الاسلام هذا الانشاء فلا يحتمل التدارك فعلا
فالصواب ان يقال السبب عدم تحويل الانشاء والتدارك والابطال لان الفاظ الانشاء في اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لما عرفت انه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فيتعلق به المعنى لا يمكن نقضه ابطاله بخلاف
الاخبار يجوز تخلف مدلوله قال المصنف رحمه الله تعالى وقيل زوجها مني او وهبت بيد القضاء اقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا اقرار اذا كان بمحل الاقرار حتى لو كان لا يصح
تصديق المقر له فاما اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي كذبه لانه علم انه لم يجر بينهما عقد وقبض ولا بيع ولا الكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال وعليه فلا حاجة الى ان يعد
من ان النفي هنا للتاكيد لا اثبات آه اقول اعلم ان المقر اذا رد الاقرار ثم نفى بان قال لعبد الحكم هذا الدار لزيد ما كانت لي قط في المقر له اليمين فيما اقتضته عليه اتفاقا واما اذا اقر بالنفي
فلذلك عندنا وعن زفر ان الدار ترد على المقتضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كان في فصل القضاء او قوله لكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير ليتوقف اول الكلام
عليه وليس ببيان تبديل فيكون اقرارا بالملك لغير بعدما انتقض ملكه وما الى المقتضى عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له لو فصل الاقرار عن النفي واجاب صاحب الكشف
اولا بما حصله ما ذكرت راجع لقوله لان لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير الى آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون
الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه لا يخفى على المتأمل المصنف اجاب بوجهين المذكورين ههنا واريها على منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله بعد تسليم عدم
المغيرية كان قول لا نسلم انه كلام مبتدأ او مقطوع عما قبله قوله ليس لبيان مغير قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله وانما يكون كذلك لو ارتبط بما قبله بمعناه اللغوي
الظاهر وكان مستقلا وليس كذلك بل هو للتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر تاكيد الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه لكنه لما كان تاكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار صيغة
واما ان التاكيد ابدا يكون بعد المذكور واما لان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل التقديم والتاخير كيف والقلب باب واسع
ولا يحتمل الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا تعويل عليه قال بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين اقول نقل عنه رحمه الله تعالى انه
قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاتساق انما هو على اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل
لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحينئذ اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث
في ذكر القيد اذا بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقصد الاحتراز من مقيد آخر وانت خبير بان معنى النفي المقيد باعتبار القيد بمعنى انه يدل
على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يعني دلالته على ثبوت الاصل بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل الائمة العربية واستقراء الفصحاء وقد صح
لمنعه على ما نقول من لا بتداء الاسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يقتضي نفي فعل واثباته بعينه فيكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر قال ولا يخفى ان الاولى
لا يجري في مثل اعتقت هذا آه اقول يمكن ان يقال المقصود من الوجه الاول الاشارة بان التخيير لو كان بين الاول والآخرين في صورة الاثبات كما لزم ان يكون كذلك في هذا
وهذا فيلزم ترك الاولى فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا يجب سريانه في ذلك لجواز ان يختص بمثال تلك الصورة ويستقيم حكم اعتقت هذا او هذا وهذا من غير ملاحظة شركة بينهما
وهي افادة الامام فخر الاسلام ونقلا الشيخ ابي لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين آه واما مسئلة اليمين فالقياس فيها ما ذكره زفر لكنهم اختاروا الجواب الذي ذكره
لما ذكر الغير في شرح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او ههنا نكرة في موضع النفي وهو يوجب العموم على طريق الافراد فكان تقديره صدر الكلام لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث
والتفريق يوجب الانفراد فقبله لا اكلم فلانا ولا فلانا لا يحنث الا بكلمتهما او يقول والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فايهما كلمه وجب الحنث فلذلك كان الجواب كما ذكرنا قال ومقتضى كلام الامام السرخسي
آه اقول يعني ان مقتضى قوله وهذا الخلاف مسئلة اليمين ان الخبر يصلح للاثنين ولا يكون التخيير في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا بين الاول والآخرين وقد صنف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي
حيث قال بعدما نقله ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال ولقائل ان يقول على الوجه الاول آه اقول حيث ان المعطوف بها في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث
بعطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا لم يحكم على شيء منهما بالحكم على الاول على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو الآتي في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال
واما الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الآخرين فانه جعل المتعدد في حكم واحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيها جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير هذا وهذا في معنى هذين
ولا شك ان هذا يقتضي جبر المطابقة في التثنية وهو جواز الامر وهو كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من ائمة النحو انهم يقولون في علو ماس ان ضمير المبتدأ ليس في شيء منهما لان الكلام اللتان تعقل بل
في المجموع من حيث وان اردت ان تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت نزفا فهم اعتبر المتعدد صورة متحدا حكما مثل ان هذا الخبر وانحن فيه في الخبر متعدد والامر بالعكس بالواو وعدمه يجري مجرى ما نحن فيه ليس كذلك
ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والآخر لكونهما متقابلين جعلهما الواو التي بينهما في حكم صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن واما الواو الوسطى التي في الظاهر فقد جمعت بين المتقابلين
الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع البصير بالواو في ذلك مما نحن فيه من هذا القبيل لان الآية الكريمة ثم جعل المتعدد في حكم الواحد فيها ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس
ذلك المتعدد هو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه فيه ملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا رد لان يصير هذا وهذا في معنى هذين واما التنظير بما سمع من ائمة النحو من الاول مجاز لا منع فيه معنى بتعدد

مر وان ہذا مما نحن فیہ قال وعلی الوجہ الثانی لا نسلم انہ قولہ وہذا لیس بمغیر آہ اقول اجیب بانہ مغیریۃ الثالث یتوقف علی عطفہ علی الثانی معینا وفیہ النزاع ففیہ مصادرۃ بخلاف الثانی فانہ معطوف علی الاول ومغیر لہ قطعا ولا یخفی انہ خارج عن قانون التوجیہ بان المعترض یمنع عدم مغیریۃ الثالث ویبین التغیر بطریق الاستناد علی وجہ لا شبہۃ علی الناظر صحتہ فلا وجہ للمناقشۃ فیہ بہذا الاسلوب وقیل لا یخفی ان ہذا المنع مکابرۃ لانک اذا قلت جاء نی زید فقد اثبت المجیء لزید ثم قولک وعمرو لیس الا اثباتا لمجیء زید علی حالہ بلا تفاوت ولا دخل لہ فی المقصود لان الکلام تام حسن بدونہ فیکون ذکرہ مستدرکا واما قولہ فانہ اذا لم یکن ہذا التشریک کان لہ ان یختار الثانی فی وجہ فامر خارج عن معنی الواو ولا اعتبار لمثل ہذہ التغیرات والا لزم ان یکون مطلق مغیر الزیدیۃ لانک اذا قلت زید فلک ان تقول والد بالمخاطب الابن زید واذا صممت الیہ مطلق لیس لک ذلک ولا یخفی ان ہذا ہو المکابرۃ فان المثال لا یطابق الممثل للقطع بوجود التغیر فی الثانی دون الاول لان الثالث اذا لم یعطف بالواو کان التخییر بین الاول والثانی فاذا عطف الثالث علی الثانی کان التخییر بین الاول والآخرین بلا مزیۃ واما قولہ فانہ اذا لم یکن الی آخرہ فمما لا ینبغی ان یلتفت الیہ کما ذکرہ جار اللہ فی قولہ تعالی یوم یاتی بعض آیات ربک آہ کلامہ ہہنا صریح فی ان مراد صاحب الکشاف ان او فی الآیۃ فی سیاق النفی فکان الواجب ان یفید عموم النفی الا ان القرینۃ وہی لزوم التکرار دلت علی ان المراد نفی العموم وکلامہ فی شرح الکشاف صریح فی ان مرادہ ان او فیہا لیست فی سیاق النفی بل وقعت فی التقدیر علی الفعل المنفی فتقیید نفی العموم بصریحہ بلا احتیاج الی القرینۃ حیث قال الحاصل ان العموم انما یلزم لو اعطف احد الامرین علی الآخر باو وتم تسلط علیہ النفی مثل لم تکن آمنت او عملت لا اذا اعطف باو نفی امر علی نفی امر کما تقول لم تکن آمنت او لم تکن کسبت وہہنا قد تعذر الاول فلزوم التکرار فتعین الثانی تلخیصہ ان العموم انما ہو فی نفی العطف باو لا فی عطف النفی فقولہ او کسبت عطف علی آمنت بالنظر الی الظاہر واما فی التحقیق فکسبت جزم لم تکن المحذوف علی معنی لم تکن آمنت کسبت ہذا کلامہ ہناک والصواب ما قال ہہنا اما اولا فلانہ عطف کسبت علی آمنت لا ینافی کون کسبت جزم لم تکن المحذوف حتی یکون الاول مبنیا علی ظاہرہ والثانی بناء علی التحقیق فان کسبت مع کونہ جزم لم تکن المحذوف معطوف علی آمنت لم تکن المقدر معطوف علی ما لم تکن المذکور عطف المفردات علی المفردات واما ثانیا فلان او فی مثل لم تکن آمنت او لم تکن کسبت انما یفید عموم النفی لان بدخول او یعتبر فی البین حشوا ویجعل او واقعۃ فی سیاق النفی حکما ولہذا قال فی تلخیص الجامع الکبیر لو قال واللہ لا ادخل ہذہ الدار ولا ادخل ہذہ فدخل احدہما حنث ولو قال لا ادخل ہذہ او لا ادخل ہذہ فدخل احدہما بر لان المراد نکرۃ تختص بالاثبات ولتعم الافراد فی النفی دلیلہ آثما او کفورا او آیۃ التکفیر **قال** فلو قال واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل تلک بالنصب کان او بمعنی حتی آہ **اقول** قال صاحب الکشف وتبعہ الشارح قال اصحابنا اذا قال واللہ لا ادخل ہذہ الدار او ادخل ہذہ الدار الاخری ان او فی ہذہ المسئلۃ بمعنی حتی فیحنث بدخول الاولی او لا وان دخل الاخری او لا بر فی یمینہ لانہ لما لم یکن بین النفی والاثبات ازدواج لتقدیر العطف والکلام یحتمل الغایۃ لانہ تحریم فترکت الحقیقۃ وحملت علی الغایۃ مجازا کذا ذکر فی عامۃ شروح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفی والاثبات غیر مسلم عند النحاۃ فان النفی یعطف علی الاثبات وبالعکس یقال جاء نی زید وما جاء نی عمرو وما رایت عمرا لکن رایت خبیرا **اقول** فیہ بحث لان تعلیل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بین النفی والاثبات لم یذکر فی شروح من الشروح المشہورۃ فضلا عن عامۃ الشروح کیف وقد ذکر فی التحریر وشرح الہاشمی وغیرہما من المشاہیر انہ اذا دخلت بین کلامین لیس بینہما ازدواج بان کان احدہما نفیا والآخر اثباتا فان صلح المذکور آخرا غایۃ للمذکور اولا حملت علیہا لمناسبۃ بین التخییر وکانت بمعنی حتی کما فی قولہ تعالی لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم او یعذبہم وان لم تصلح غایۃ حملنا علی التخییر وہو الحقیقۃ من غیر ازدواج بینہما وانت خبیر بان ہذا الکلام بعد اقادۃ عدم تعلیل التعذر بما ذکر کما ہو المعطوف انما ہو تجویز العطف مع انتفاء الازدواج کما ہو خلاف نقل عنہم لان التخییر الذی ہو المعنی الحقیقی لا یکون الا فی العطف وقد قالوا انہ بعد سلب الازدواج وان لم یصلح غایۃ حمل علی الغایۃ وہو التخییر من غیر ازدواج ہذا وقد وقع فی فصول البدائع فی تقدیر المسئلۃ من الاول ما لا یقف الناظر فیہ الا بفوۃ واخلال **قال** فلو لم یجتنبہ لا یصلح منتہی لہ **اقول** ای للتیات بان ینقطع بدخولہا وہو باطل لان الثبات علیہ ضد بہذا وہو یتقوی فکیف الانتہاء والانقطاع **قال** وقد یقال ان المصدر اعنی الاتیان لا یحتمل الامتداد **اقول** فیہ بحث لانہ یحتمل الامتداد بتجدد الامثال ولہذا قال وما ذکرہ المصنف رحمہ اللہ اقرب **قال** وقال فخر الاسلام اذا اتانا لم تغد ثم تتغدی من بعد غیر متراخ فتدبر **اقول** قال فخر الاسلام واما الفاء فانہ للوصل والتعقیب حتی ان المعطوف بالفاء یتراخی عن المعطوف علیہ بزمان وان لطف ہذا موجبہ الذی وضع فظہر ان التراخی بمعنی تخلل زمان لطیف غیر مناف للتعقیب بل المنافی لہ التراخی بمعنی تخلل زمان طویل بحیث یعد فی العرف تراخیا وبہذا یظہر ان منشأ الایراد الغفلۃ عما قصدہ فخر الاسلام وان الجوابین المذکورین لیس بصواب بعون فتدبر **قال** مع ان محمد بن الحسن ممن یوخذ عنہ اللغۃ **اقول** فیہ بحث لانہ یحتمل ان یکون تعرضہ لہ وایرادہ فی الکتبۃ الشریفۃ لبیان الاحکام لما صدر عن العوام بناء علی ما تعارفوا بینہم ولہ نظائر کثیرۃ ذکر فی الہدایۃ وغیرہ من مسائل الطلاق وغیرہا **قال** ای طلب المعونۃ یبتنی علی معنی مثل بالقلم کتبت وبتوفیق اللہ تعالی حججت **اقول** طلب المعونۃ فی المثال ظاہر واما فی الاول فعلی سبیل الشبہۃ والمجاز **قال** فظہر ان ما ذکر فی الکشف من ان الفعل یتناول المصدر لغۃ آہ **اقول** ہذا مخالف لما قال فی بحث الاقتضاء ورد علی من قال ان المصدر فی لا اکل لیس بعام اذ لا دلالۃ بالفعل علی الفرد بل علی مجرد الماہیۃ مع مقارنۃ الزمان فلا یکون عاما فلا یقبل التخصیص بخلاف المصدر فی نحو لا اکل اکلا فانہ عام اتفاقا حیث قال وفیہ نظر لان المصدر للتاکید والتاکید تقویۃ الاول من غیر زیادۃ فہو ایضا لا یدل الا علی الماہیۃ ولہذا صرحوا بانہ لا یثنی ولا یجمع بخلاف لا یکون للنوع او المرۃ او البناء

وذکر فی الجامع انه لو قال ان خرجت نفسی حر ونوی السفر خاصة صدق دیانة ووجهه بان ذکر الفعل ذکر المصدر وهو نکرة فی موضع النفی فیعم فیقبل التخصیص
قال واشار فی المبسوط الی الجواب آه اقول یمکن ان یدفع بان اختلافه علی تقدیر تسلیمه انما هو من حیث بعض المقدرات وهو الباء او ذکر بعضها وهو جزء یا حتی اذا قدر
کذا الا یخرج الا فرد بان اذن لک لا یبقی احتمال اصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بکثرة الادلة بل بقوتها حتی لو کان فی جانب آیة وفی جانب آیتان او فی جانب
حدیث وفی آخر حدیثان لا یترک الآیة الواحدة ولا الحدیث الواحد ولا یقال تعارضت الآیتان فتبقیت الاخری سالمة عن المعارض وکذا الحال فی الحدیث قال
فقد ثبت بالسنة المشهورة آه اقول ان قیل لا دلالة فی الحدیث علی الاستیعاب قلنا یدل علیه لفظ الوجه والذراعین لانهما اسمان للمجموع فلو لم یحملا علی الکل لم یرد وجهه
بطریق المجاز بلا قرینة قال وبان التیمم خلف الوضوء فیه الاستیعاب اقول اعترض بان الخلف لا یلزم ان یکون علی هیئة الاصل فان المسح علی الخف خلف عن الغسل
والاستیعاب شرط فی الغسل دون المسح وجوابه یعلم من تقریر فخر الاسلام حیث قال وبدلالة الکتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وکل تخفیف یدل علی بقاء السابق
علی ما کان فان معناه ان التیمم شرع خلفا عن الوضوء واقیم المسح علی العضوین مقام غسل الاعضاء الاربعة فیکون تخفیفا وکل تخفیف یدل علی بقاء الباقی علی ما کان
کصلوة المسافر وعدة الاماء وحد العبید وکان الاستیعاب فی الاصل شرطا فیبقی فی الخلف کذلک بوجود التخفیف بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تخفیف فی ذلک
مع ان التخفیف مطلوب والعلم فعل المرء فیعلو آخر هذا المصراع سه ان سوف یاتی کل ما قدرا + لا یخفی ان استعمال هذا المصراع ههنا فی غایة اللطف ونهایة الحسن
فان قوله فعل المرء فیعلو بیان بسبب البحث علی العلم فی الاسمیة وایراد مثال للجملة المعترضة بالفاء فی التحقیق لئلا یرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء
قال وسیأتی هذا مروی عن ابراهیم بن محمد رحمهما الله تعالی اقول یمکن دفع المخالفة بان کون الاصل عدم اقتضاء الاستیعاب لا ینافی الاستیعاب لعارض
فان التفویض لما کان مما یمتد فی نفسه ویستوجب التروی والتفکر من المفوض الیها اقتضی مدة مدیدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجیح لبعض اجزائها علی بعض بالنظر
الی التفویض فیقتضی استیعابها بالضرورة سواء ذکرت کلمة فی او لا بخلاف الطلاق فانه لیس کذلک کما لا یخفی قال قیل القدرة الخ شاملة لجمیع الممکنات
اقول اذا قال انت طالق فی قدرة الله ففیه روایتان الاولی انه یقع کما فی العلم ذکر فی الکافی والثانیة انه لا یقع کما فی المشیة قال صاحب الهدایة فی شرح
الزیادات اذا قال انت طالق فی مشیة الله تعالی او فی ارادته او فی رضاه او فی محبته او فی امره او فی اذنه او فی حکمه او فی قدرته لا یقع الطلاق اصلا
الا فی علم الله تعالی فانه یقع الطلاق فیه فی الحال فان کلمة فی للظرفیة حقیقة الا اذا تعذر حملها علی الظرفیة بانه صح الامثال تحمل علی التعلیل لمناسبة بینهما من حیث
الاتصال والمقارنة غیر انه انما یصح حملها علی التعلیل اذا کان الفعل مما یصح وصفه بالوجود لغیره لیکون فی معنی الشرط فیکون تعلیقا والمشیة والارادة والرضاء والمحبة
مما یصح وصف الله تعالی به ولغیره فانه یصح ان یقال شاء الله ولم یشاء کذا مکان اضافة الطلاق الیها تعلیقا والتعلیق بها تحقیقه الشرط الطالب الایجاب فکذا هذا
اما العلم فلا یصح وصف الله تعالی لغیره لان علمه محیط بجمیع الاشیاء فکان التعلیق به تحقیقا وتنجیزا فیقع الطلاق فی الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة
تستعمل تارة بمعنی الصفة القدیمة وتارة بمعنی التقدیر ولذا قرأ قوله تعالی فقدرنا فنعم القادرون بالتخفیف والتشدید وکذا قوله تعالی قدرناها من الغابرین
والقدرة بالمعنی الاول لا یوصف الباری لغیره وهو ظاهر وبالمعنی الثانی یوصف به ولغیره فبالنظر الی المعنی الاول یکون التعلیق بها تنجیزا کالعلم فیقع الطلاق وهو
وجه الروایة وبالنظر الی المعنی الثانی یکون التعلیق بها فلا یقع وهو الروایة الثانیة هکذا یجب ان یعلم هذا المقام حتی تخلص عن الشبهة قال وجوابه ظاهر عند علماء
اهل المعانی آه اقول والجواب ظاهر اذا کان الاستدلال بمجرد استعماله فیما لیس بظرف بخلاف ما اذا قیل ان اذا فی البیت قد جزمت المضارع وهو دخل الفاء فی جوابها
ودخلت علی امر متردد وهو امارة الحقیقة فی البیت وهذه علامة ان رنا حقیقتها فیکون بمعنی ان کما ذهب الیه شمس الائمة وسایر علماء الاصول وما ورد بالقول
بالتنزیل انما هو عند عدم الحقیقة والاصل تحققها فمردود لان تحقق الحقیقة انما یکون اصلا اذا لم یستلزم خلاف الاصل کالاشتراک کما یثبت فی موضعه وههنا
ان تحققت یلزم الاشتراک بین الظرف والشرط الذی هو معنی ان قال ولقایل ان یقول انه یکون معلقا ومنجزا علی حال وبرهنة آه اقول یمکن ان یدفع
بان المراد بالکیفیة کیفیة شرعیة بمعنی الموقوف علی خطاب الشارع والکیفیة بهذا المعنی فان کونه معلقا ومنجزا علی حال وبرهنة الی غیر ذلک لا یتوقف علی خطاب الشارع
بل العقل مستقل بدرکه بخلاف الرجعة والبینونة وکونه واحدا واثنین وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدرکه علی من له انصاف قال وطلق فی انت طالق کیف
شئت ویبقی الکیفیة آه اقول فیه اشکال وهو ان کیف شئت قید لما قبله ومغیر له بلا مریة فکیف یعطی لما قبله حکم قبله ولعل هو السر لما اختاره الامامان قال هذا یعنی
ان فیه مذهب مکلف اذ لقایل ان یقول ان اریدان مسنونا نها آه اقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الکنایة باین عندنا وعند الشافعی لا یقع بها الا رجعی
لانها کنایات عن الطلاق فیکون الواقع بها رجعیا کما فی الصریح لانه الکنایة لا تفید الا بقیده المکنی عنه واجاب مشایخنا بما نقل الشارح رحمه الله تعالی لکن یرد علیه اعتراضه
بل الجواب انها لیست کنایات عن الطلاق فان نسبة الکنایة الی الطلاق کقولهم کنایات الطلاق او الکنایات عن الطلاق مجازیة لانها لیست بکنایة عن صریح
الطلاق بل عن الفرق بطریق الطلاق وان کانت تلک الالفاظ فی انفسها کنایات حقیقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت فی مرقاة الوصول ونسبة الکنایة الی الطلاق
مجازیة وان کانت الالفاظ کنایات حقیقة قال وفی النص احتمال التخصیص والتاویل اقول ای احتمال التخصیص ان کان عاما واحتمال التاویل ان کان
خاصا قوله ای اصرحا یعنی علی سبیل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التاویل والتخصیص ربما یجتمعان فی العام قوله والا ای لم یفسر باحدهما بل
اعتبر التخصیص والتاویل بمعانی النص لیشمل من الخاص نقضا لان الخاص لا یحتمل التخصیص قال ویجیء من کلام النص ما یدل علی هذا اقول ای علی کون الاقسام

متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال اي ليسيح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور
اقول فيه بحث لان الزيادة لما تعدت يكون سوق الكلام له استوى ذكر الظاهر والنص في الوضوح فالوجه ان يقتصر على الدليل الثاني قال قوله بان سيق الكلام له على ان زيادة
الوضوح له آه اقول ذهب بعض الاصوليين الى ان ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانك اذا قلت رأيت فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء
القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء رأى القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى ان ازدياده عليه بان يفهم منه
معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم اليه سباقا او سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياقه وهو قوله
تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فعرفت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقرير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى تماثلان ولم يعرف هذا بدون
تلك القرينة فاختار المصنف الاول وان اختار صاحب الكشف الثاني قال اي تثبته قطعا ويقينا اقول لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف رحمه الله
والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع فتدبر قال والحق ان كلا منها
قد يفيد القطع الى قوله مما يفيده دليل اقول فيه بحث لما سيجيء في بحث الخاص لان الاحتمال اذا كان ناشيا عن الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ قابلا و
ظاهرا والكلام فيهما بل الحق ان كلا منها ما يبقى على حاله يفيد القطع وان تغير بان كان احتمال غير المراد مما يفيده دليل لا يفيد القطع فتدبر قال اي المراد من اللفظ آه
اقول ارجع ضمير قوله واخفي الى المراد وضمير منه الى اللفظ المتعارف عند الاصوليين ان الخفي ما خفي مراده لعارض من غير الصيغة ففي مقابلته يجب ان يكون المشكل
ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فمن ارجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد قال فان قيل معنى التطهير معلوم آه اقول بعدما ذكر ان الصيغة
المذكورة في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير ظهر ان خفاء المراد ههنا لنفس الصيغة لا لعارض فنعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب
والى التحقيق الذي ذكره بل التحقيق ان يقال تعيين المبالغة في الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ولكن اعتبرها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية اوجبوا الطهارة
الظاهر من وجه كالفم والانف مما صح فيه بعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى اوجبوا الدلك فليتأمل قال وتسميتها بالحروف المقطعات آه اقول فان الف
مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف اوسطه من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات
المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم والمتعارفة عندهم اخذا من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة
بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف قال والثاني يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس اقول
لما كان القائل بموجب الوقف مستدلا بوجه آخر ايضا وهو انه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالا بمعنى قائلين ذلك وهو
غير جائز لانه اما حال عن المجموع فيلزم ان يكون الله قائلا آمنا كالراسخين وهو ظاهر البطلان او عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف
عليه وهو خلاف قاعدة العربية اشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد العربية ايضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس
كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد ابراهيم عليه السلام انما يعقوب دون اسحق قال ترجمة هذا
البحث بالمسائل ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض آه اقول فيه بحث لان هذا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين
عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيد بقرائن مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فيكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فينبغي ان تعد من
مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فحينئذ يبعد ان يكون اعتراضا على ما ذكره وجوابه عنه بل الصواب
ان يكون ما ذكره الشارح بقوله والاشبه آه بيان وجه تعقيب المعنى البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغيير بان يقال انما عقبه بها لانها كالاعتراض عليه
مع الجواب والله اعلم بالصواب قال وفيه نظر لانا نسلم انه انكار للمتواتر آه اقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين احدهما احتمال عدم ان
لا يطابق الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يرفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وحمله ان الاحتمال الثاني
يستلزم الاول وذلك لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجود وفهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان اراد من البغداد والموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب
لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب وبها التجوز لما تقرر في موضعه ان المجاز يفارق الكذب بنصب
القرينة ولعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول ان كلام المصنف رحمه الله تعالى الى قوله وفي كلام بعض الاصوليين
ان معنى المسوق له ههنا آه قال يرد على كل من الكلامين بحث اما على الاول فلانه اذا ارتبط بما ذكره في الظاهر والنص تقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة
وكذا بين النص وبين العبارة واما على الثاني فلانه يقتضي ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز
ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا
على ان كثيرا من الاحكام ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد ليس في مثل
هذا المقام فليتأمل ولعل ان تختار ههنا ما اختار المصنف رحمه الله في النص ما اختاره بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه قال الثالث
ان الثابت بدلالة النص آه اقول اعرابي لرسول الله صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان

معتمدا فقال عليه السلام اعتق رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل جاءني ما جاءني الا من الصوم فقال عليه الصلوة والسلام
اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد او تجمعين النظم معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم ستين مسكينا والعلة هتك حرمة الصوم والمنطوق
افساد الصوم بالجماع وذلك كوجوب الكفارة آه متاول ثابت بدلالة النص فان علية وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عند الشك وجدت في الاكل والشرب
فكنا بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند الشافعي لم يحكم به واجيب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير ممن ذكر ان الحكم في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما
هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم
او بالجناية المقيدة بالوقاع اقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان الاعرابي ان
كان لجهة اقسام الصوم لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع لم يجب فتدبر قال والحد في اللواطة اقول اي كوجوب الحد في اللواطة
عند الامامين رحمهما الله تعالى لكونها في معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليس في معناه اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب
بل يعذر بالاحراق بالنار في رواية وهدم الجدار في رواية والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في رواية رضي الله عنه عن رأيه او عن قائلها قال كانفراد
الاب بالانفاق اقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء
على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بلا مشاركة احد فيها لانفراده
بنسبة الملك اليه اقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فان في المقام الخطابي يفيد التخصيص فتدبر قال واستغناء اجر الرضاع عن التقدير اقول
فان في قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن بالمعروف واشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل
والوزن فانه تعالى اوجب اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهولة الصفة والتقدير كما قال صلى الله عليه
وسلم لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف قال ولهذا اعني اقل مدة الحمل آه اقول فانه في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
وقوله وفصاله في عامين اشارة الى اقل مدة الحمل ستة اشهر لانها الباقية من العامين قال وتحقيق ذلك آه اقول يريد ان المصنف رحمه الله خلط
الاصطلاحين وبيان كونه على اصطلاح المتكلمين قال فمن اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال كناية اشارة الى زوال ملكهم آه اقول فيه بحث
لان زوال الملك انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والمفهوم من الفقراء هو عدم ملكهم وسياق له زيادة تحقيق انشاء الله تعالى قال
وفيه نظر لان الثابت بالاشارة آه اقول تحقيق المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا
من ديارهم واموالهم فان زوال ملكهم عن اموالهم وان كان مدلولا التزاميا لكنه لم يسبق له فيكون مشيرا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بآخره وكان الفضلة مما
يجب ان يلاحظ قبل التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متاخر بحسب مدلول الكلام فليتأمل
قال لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار آه اقول الجواب عن الاول انا لا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فاذا
تأخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة وعن الثاني انا لا نقلب الكلام ونقول ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي بعد جزء بل اجزاء من النهار
بمقتضى كلمة ثم ولكن لا يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلابد منها في اول جزء من النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتحصل
ما فيه الآن او يقارن باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر قال بخلاف حديث العسيف اقول العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد
ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احدهما اقض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله وائذن
لي ان اتكلم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزنى بامرأته فاخبروني ان على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي ثم اني سألت اهل العلم فاخبروني
ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب الله تعالى اما غنمك و
جاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب عام واما انت يا انيس فاغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها قال والداير بين الحظر والاباحة يكون
صغيرة آه اقول يرد عليه انه اذا كان صغيرة لم يحتج المنعقدة الى الكفارة لانها تزول بالصلوة الخمس والجمعة وصوم رمضان وسيأتي قال حتى منه
البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع اقول اراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وههنا بحث اما اولا فلان الشرك انما
يحقق اذا لم يتناول الحسنات للايمان واما ثانيا فلان المخصص الاول يجب ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص
الاول متراخيا لا يعد في الوقت بل ناسخا وظاهر ان الآيتين المقارنتين وان الاجماع متراخ عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلوة والسلام
ويمكن ان يجاب عن الكتاب بما سبق ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة فتدبر قال وفيه نظر لان المصدر ههنا التاكيد آه اقول جوابه انا
سلمنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظنا فلم يحتمل العموم لما صح
الاستثناء وهذا هو المحل لما ذكر في الجامع فانه كان محتملا صدق من نواه ديانة ولما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل على العموم
كما لا استثناء ثمه والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم قطعا فاذا كان تاكيد المصدر المتضمن حمل النفي على العموم والا يلزم

حمل النفی علی العموم ابتداء بلا قرینة فصار ودیانة فقد برّ وهذا هو التحقیق لمذهبنا الا ما قال فی فصول البدائع ان لا آکل وان آکلت لنفی نفس الحقیقة فلا یحتمل اثبات بعض افراد بالنیة فانه الظاهرة فلو نوی ما ذکر دون ماکول فقد نوی ما لا یحتمله اللفظ بخلاف لا آکل شیئا ولا آکل اکلا اذ قد قصد به عدم التعیین لما هو معین عند المتکلم فاذا فسره ببیان بنیة فقد عین احد محتملاته ونظیره الفرق بین قراءة لا ریب فیه بالفتح والرفع علی ما علم فیما مر من الفرق الواضح بین الجنس المساوی للفرد والمنتشر نصا وبین الفرد المقید بالابهام وذلک لا تقتضیه فساد ما ذکر فی الجامع وایضا لا وجه للتنظیر بالقراءتین لان عدم احتمال التخصیص فی قراءة لکون اللفظ نصا فی العموم والاستغراق وعدم احتماله فی الفعل المنفی لانتفاء العموم والاستغراق فکم بینهما قال وفیه نظر للقطع بانه لا یقصد بهذه الصیغ آه اقول فیه بحث لان قصد النسبة الخارجیة لا یکون الا فیما هو خبر حقیقة والمصنف رحمه الله لا یدعی ان هذه الصیغ کذلک بل انها انشاءات شرعا حقیقة لکن لوحظ فیها جهة الاخباریة اللغویة کما حققه شراح الهدایة فی اوائل کتاب البیوع ونظیره الالقاب فانها اعلام حقیقة لکن ربما یعتبر فیها المعنی الوصفی بالنظر الی الاصل وبهذا یندفع الانظار الاربعة فلیتامل

قال ثم لا یخفی انه لا یرد علی ما ذکر اولا آه اقول حاصله ان هذا الجواب الثانی اما ان یکون عبارة عما علم فی ضمن الجواب الاول من کون الطلاق من قبیل الزوج ثابتا بالاقتضاء او ینضم الیه بلاحق ما ذکر فی الجواب الاول فان ارید الاول لم یحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا یکون جوابا وان ارید الثانی لم یکن جوابا مستقلا بل یکون عین وما یرد علی الاول یرد علیه ایضا قال یعنی یلزم الامران فی کل من القولین اقول تفسیر کلام المصنف بهذا ابتناء فی قوله والمصنف خصص الکفر بالاول والتکذیب بالثانی اللهم الا ان یقال التفسیر مبنی علی اعتبار صدور المفسر من القوم بقی ههنا بحث وهو انک قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة ان لا یظهر اولویة المسکوت عنه من المنطوق بالحکم ولا مساواته له فی الحکم وهذا الشرط مفقود فی القولین اما فی الاول فلوجود المساواة بین رسولنا صلی الله علیه وسلم وبین سایر الرسل صلوات الله علیهم اجمعین فی نفس الرسالة وان کان له فضل علیهم من جهة اخری واما الثانی فلان الوجود فی الواجب اولی من الوجود فی الممکن وهو ظاهر فلیتامل قال المصنف ومنه تخصیص الشیء بالوصف

اقول لیس المراد بالوصف النعت النحوی بل التعرض بقید فی الذات بحیث یفید تقلیل الاشتراک سواء کان نعتا نحویا نحو فی الغنم السائمة زکوة او غیره من المشتق نحو فی الواحد ظلم وفی سائمة الغنم زکوة وظرف الزمان والمکان فان المخصوص بالکون فی مکان او زمان موصوف بالاستقرار فیهما ولا المراد بالتخصیص التخصیص بالثبوت الذی هو القصر بل بعض الشیوع وتقلیل الاشتراک علی ما ذکره الشارح لکن المفهوم من تقریر المحققین من شراح مختصر ابن الحاجب ان المراد به التخصیص بالاثبات والذکر قال الرابع ان تعلیق الحکم بالشیء آه اقول لم یتعرض بجوابه اکتفاء بجواب المصنف وان رده ایضا کما سیاتی قال قلت لان ظهور الاولویة او المساواة وان شرط عدمه فی المفهوم الا انه لیس موجبا للتخصیص اقول لانه موجبه ما یکون سببا باعثا لاتیان الصفة وظاهر ان ظهورهما لیس کذلک بل هو امر یشترط عدمه لیفید الاتیان بالصفة قال ذکر صاحب الکشاف ان معنی زیادة فی الارض آه اقول مراده ان النکرة فی سیاق النفی یفید العموم لکن یجوز ان یراد بها ههنا دواب ارض واحدة وطیور جو واحد فیکون استغراقا عرفیا فذکر وصف نسبة الی جمیع ذوات الارضین السبع وجمیع طیور الآفاق علی السواء لیدل علی الاستغراق الحقیقی فیفید زیادة التعمیم والاحاطة قال یعنی ان اسم الجنس حامل المعنی الجنسیة والواحد آه اقول فیه بحث لان الفرد لیس یحتمل ههنا اصلا لما تقرر ان النکرة المنفیة اذا کان مع من الاستغراقیة لفظا او تقدیرا لا یحتمل الفرد فکیف یصح حمل کلام صاحب المفتاح علیه والعجب انه حمل للوصف علی دفع احتمال الفرد ویستبعد حمل المص ایاه علی دفع احتمال التخصیص المطلق مع انه الحمل لکلام الکشاف کما عرفت والتحقیق ان مراد الشیخین واحد فان مراد صاحب المفتاح بالجنسین لیس من حیث هما هما بل هما من تحققهما فی ضمن جمیع الافراد بلا تخصیص ببعضها لانه قائل بان مثل هذه النکرة تفید الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فیکون القصد بالذی قال به بالنظر الی رفع توهم الاستغراق العرفی کما ذهب الیه صاحب الکشاف فلیتامل قال لما ذکر فی اصول ابن الحاجب الی قوله ما یقتضی تخصیصه بالذکر اقول فیه بحث لان عده عدم ظهور الاولویة والمساواة مما یقتضی تخصیصه بالذکر یقتضی ان یکون عدم ظهور الاولویة والمساواة مما یقتضی تخصیصه بالذکر وهو یقتضی ان یکون عدم ظهورهما موجبا للتخصیص وقد صرح آنفا انه لیس موجبا له اللهم الا ان یجعل الاشارة فی قوله او غیر ذلک راجعة الی قوله ولا خرج مخرج الاغلب وما بعده ویجعل قوله ما یقتضی تخصیصه بالذکر قرینة علیه قوله ولا خرج مخرج الاغلب کما فی قوله وربائبکم فی حجورکم فان الغالب کون الربائب فی الحجور ومن شان ذلک فیتقید به لذلک لا لان حکم اللائی لیس فی الحجور بخلافه قوله ولا السؤال ولا الحادثة ای لا یکون ذکر الوصف لسؤال سائل عن المذکور ولا لحادثة خاصة بالمذکور مثل ان یسال هل فی الغنم السائمة زکوة فیقال فی الغنم السائمة زکوة او یکون الغرض بیان ذلک لمن له السائمة دون المعلوفة قوله ولا تقدیر جهالة ذهب جمهور شراح مختصر ابن الحاجب الی اعتبار الجهالة فی جانب بان یکون الحکم فی المسکوت عنه معلوما له وفی المذکور مجهولا فیحتاج الی البیان وتبعهم المص حیث قال او علم المتکلم بان السامع یجهل هذا الحکم المخصوص واعتبر المحقق فی جانب المتکلم اذ لا اختصاص للمفهوم بکلام الشارع حتی یمتنع ذلک فیه قوله او خوف یمنع المتکلم عن ذکر حال المسکوت عنه وقیل المراد دفع خوف کما اذا قیل للخائف عن ترک الصلوة المفروضة فی اول الوقت یجوز ترک الصلوة فی اول الوقت قال لما عرفت اقول اراد به قوله وذلک بان یکون الشیء مما یطلق علی ماله تلک الصفة وعلی غیره فیقید بالوصف آه قال واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فی ان المفهوم ظنی اقول قیل هذا ممنوع لانه فی الظنی ظنی وفی القطعی قطعی ولیس بشیء لان منشاه عدم تصفح کتبهم قال وفیه نظر لان عدم الانتقال ظاهر الا ان هذا اقول یعنی ان الانتقال لیس بمحتمل لیصح بناء مع صلاحیة التخصیص علیه فالصواب ما ذکره بقوله وعندنا هو عدم اصلی لا حکم شرعی فلا یصلح مخصصا قال

التعليق فى الماليات الشرطية آه اقول اعترض عليه الفاضل الشريف فى حواشى المطول وقد اجبنا عنه ثم جاء من يرد علينا فمن اراده فليراجع ثمه قال فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط آه اقول يعنى ان تجويز الشافعى تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح تفريعه على هذا الاصل والتقدير الذى ذكره فى الجواب الثانى مناسب لمذهب الشافعى والمناسب لمذهبنا ما ذكره صاحب الكشف لان التقدير ان حنث فعليه اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين ولملاحظة مشايخنا هذا التقدير ذهبوا الى ان سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما ان مدخول حرف الشرط كذلك فى سائر التعليقات قال على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تعليق الكفارة آه اقول انما قلنا به فلان صريح عبارة المصنف رحمه الله يفيد ذلك حيث عدوا ايضا من فروع هذا الاصل وانما لم نعلقه بقوله كان سببا وخلافه ليس بمبنى على هذا الاصل بل على انه الموافق للنص فانه يقال اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية قال واعلم ان المذكور فى اصول الشافعية ان نفس الوجوب آه اقول اعلم ان المصرح به فى كتب الشافعى امران احدهما انه لا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الواجب البدنى مطلقا والآخر انه يفرق بينهما فى المالى واعترض الشارح على الاول بانه على الاطلاق غير صحيح لانه يفرق بينهما اذا امكن الانفكاك كما فى صلاة النائم والناسى ونحوه لا يفرق اذا لم يمكن كما فى الكفارة البدنية وهى الصوم فاندفع ما قيل يرد على الشارح ان تجويز تقديم الكفارة المالية قبل ان يحنث هو خلاف مذهب الشافعى فان منشاءه الغفلة عن كلمة قد فى قد ينفصل واعترض على الثانى بانه يقتضى تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق اصولهم وانا دفع لقوله وانما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال ولقائل ان يقول على الاول آه اقول احاصله ان مراد مشايخنا بنفى سببية اليمين للكفارة ليس نفى السببية مطلقا بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليه وكون الحنث شرطا وينبغى ان يكون مراد المصنف رحمه الله ايضا ذلك لان المتبادر من ظاهر عبارته لنفى السببية مطلقا وقولهم فى ذلك طريقان احدهما ما نقل صاحب الكشاف عن الامام البزدوى حيث قال نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هى سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين للبر الى سببيتها للكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسير ان الامام ان اليمين هنا معنى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اى حال كون الكفارة خلفا عن البر لا صدار الحالف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة وهى اليمين لان العلة علة لايجاب الاصل وهو البر لا للبقاء والخلف وهو الكفارة يخلفه فى البقاء الا يرى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذى يقصده الشارح رحمه الله بقوله رد على الثانى لم لا يجوز آه لكنه غفل عن الالفاظ فظهر ان ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الحنفية فى توجيه ما اورد على ما هو من قبل الشافعية فلا يكون لهما جهة وما العجب ان هذا من الشارح التحرير فى غاية الاستبعاد واما النظر الآخر فوجهه ان القياس عليه يجب ان يكون امنا فيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم ان سبب الكفارة هو والصوم لم لا يجوز ان يكون سبب الجناية عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس القياس عليهما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكون ان من المتنازع فيه فاى فائدة المنع واعلم ان لثبوت الاحكام باسبابها اربع طرق الاول الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية بلا تحمل والثانى التبيين وهو تبيين فى ثانى الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض تمام ثلثة ايام والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق والرابعة الانقلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر فى اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا ان الجزء الثانى من اقسام اللفظ المفيد لمتعلق الحكم اقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف ان المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لما قال المصنف فى اوائل الكتاب وقد رد المباحث يعنى مباحث القرآن فى بابين الاول فى افادته المعنى والثانى فى افادته الحكم الشرعى فكانه قال اللفظ القرآنى المفيد للحكم الشرعى اما خبر او انشاء ولذا قال بعده واختيار الشرع آكد قال والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من المصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل اقول لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال ثم لا نزاع فى ان الامر يطلق آه اقول يندفع هذا مع قوله الآتى لانه جعل الامر والنهى آه قال بعض شراح المنهاج المراد من القول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاوهام لانه ذلك صيغة الامر ويندفع ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهى قسيمى الخاص والخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وانهم جعلوهما من اقسام الكتاب وقد ردوا الكتاب باللفظ قال الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء اقول يعنى ان الكف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو اكفف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذى اضيف اليه غير فى تعريف الامر هو الثانى دون الاول قال لانا نقول حينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا اقول والغير لا فائدة فيه اعتبارا يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو متناول للندب بل الاباحة ايضا قال فانه حقيقة فى الانسان والفرس اقول انما يكون حقيقة فيهما اذا اريد بكل منهما لا بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه كان مجازا فيهما كما مر ان ذكر العام وارادة خصوصه مجاز ولا بخصوصه حقيقة قال للقطع بان من قال لغلامه الغير يعتد به صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامره اقول ان قيل ان اراد بقوله لم يامره انه لم يستعمل صيغة الامر فمسلم لكنه لا يفيد ان لا يلزم منه ان لا يكون الفعل امرا مطلقا وان اراد انه لم يستعملها فيما يسمى امرا فممنوع بل اول المسئلة وعين محل النزاع قلنا المراد الاول ويلزم منه ان لا يكون الفعل امرا لانه لما كان حقيقة فى القول وفى قائم مقام الفعل اعنى عنه علامة الحقيقة وجد علامة المجاز وهو لا يدعى

اذ لا عموم للمشترك ولو في صورة النفي فتدبر قال بل زايدة عليهما اقول اشارة الى وقوف الترادف قال الطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا
يستعمل لمعان آه اقول فيه بحث لانه عبارة التنقيح هكذا لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لان استعماله في معان ولان النهي امر بالانتهاء فلا يبقى الفرق بين افعل
ولا تفعل وقد صرح بنفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكون دليلين لشيء واحد ثم لا يخفى ان هذه الشرطية قياس استثنائي استثنى
منه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في بيان للملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل بيان لبطلان التالي
فكان قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن شريح لو اوجب التوقف فيه لوجب في النهي ايضا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلوجهين الاول ان علة التوقف
في الامر كون استعماله في معان ثم بعينها موجودة في النهي والثاني ان النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه ايضا لان العبرة بالمعاني لا الصورة واما البطلان التالي فلانه
في استعماله فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر ان حمل الشارح قول المصنف رحمه الله تعالى لو وجب التوقف ههنا لوجب في النهي لاستعماله في
معان على التنبيه الدليل وحمل قوله ولان النهي امر بالانتهاء على المعارضة بعيد بمراحل اي قوله عطف على قوله لاستعماله في معان مما لا ينبغي ان يصدر من مثله فليتامل قال
وهو ممنوع اقول اي كون امره في الآية عاما ممنوع بل هو مطلق ما يتناول الاعم من الاوامر ولا نزاع في كون بعضها للوجوب قال بقرينة السياق اقول سياقه
قوله تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قال ولان مصدر مضاف عن غير الدلالة على معهود آه اقول هو بالجر على الحكاية اي هذا اللفظ الواقع في الآية عام لاستغراق
لما تقرر في موضعه ان المصدر المضاف اي المعرفة بلا دليل على معهود من صيغ العموم هذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال وعلى تقدير كونه مطلقا
يتم المطلوب اقول فانك قد عرفت ان الكلام ههنا في صيغة الامر فاذا لم يكن لفظ الامر المذكور في الآية متناول الصيغة ما لم يصح العموم اذا قيل كل صيغة امر للوجوب
بل يجب تخصيصه بالمطلق عن القرينة فحينئذ يكفي في الاستدلال ذكر امر مطلق لا عام فاندفع اولا ما قيل ان قوله وامره مصدر مضاف آه انما دل على ان موجب الامر الذي
هو المصدر الوجوب لا الامر الذي هو صيغة افعل ومحل النزاع هذا دون ذلك وثانيا ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه آه لا ينتج المطلوب لان معنى المطلق المذكور في المدعي
عن معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر فاستقم قال مع دليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط اقول فيه بحث لان النكرة لا تعم في سياق الشرط اي شرطا اي كان بل اذا كان
فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب رجلا قد سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح ثمة بعد تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط
ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي ومنه يظهر ان قوله ههنا وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد فالصواب ان يقال لا حاجة الى اثبات
عموم لما سبق انفا ان المطلوب يثبت على تقدير كونه مطلقا ولو سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم
ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما والعجب انه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف انكر استفادة
عموم الامر من وقوعه في سياق النفي فتدبر قال احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله اي حكم اقول فيه بحث لان لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها
في قوله امرا وسياتي انه خلاف الاصل قال لانه لو اريد فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين فيه اقول ان قيل اذا اريد به فعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح
وههنا كذلك فان اهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زينب لزيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زينب من تزويج زيد بعد ان خطبها النبي صلى الله عليه وسلم
لزيد قلنا الخطبة لا تكون الا بالقول فلا يكون فعلا ولو سلم فلا يستقيم بالنظر الى احد فتدبر قال وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق آه اقول فيه
بحث لانه انما يصح اذا اريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه كما سبق بمعنى اتمام الشيء قولا والاتمام لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال
الآمدي المراد من قوله نفي الزعم كما سياتي قال وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجب لنفي الخيرة ثبت المدعي آه اقول فيه بحث لان المدعي ثبت لكن
لا بالطريق الذي ذكره وهو كون المراد بالامر القول فيعد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا ولذا احسن الآمدي في التعبير عن هذا الدليل حيث قال
المراد من قوله فقضى الزعم ومن قوله امرا ما هو مراد والا لما بقي من المامورات لا يكون واجبا قال فظهر ان المراد بالامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص
اقول وذلك لانه بين ان المراد بالقول في قوله تعالى اذا قضى امرا هو القول والامر في قوله تعالى من امرهم اعيد معرفة فيكون عين الاول قوله اما بمعنى المصدر
وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او بمعنى نفس الصيغة ونفي الخيرة عن امرهم بالنظر الى المعنى المصدري ظاهر واما بالنظر الى الصيغة فبمعنى نفي تمكنهم عن ردها
قوله سواء جعل امرا اضافيا على المصدر فيكون مفعولا مطلقا او على التمييز لما في الحكم المستفاد من قوله قضى من الابهام لاحتمال القول والفعل كما مر او على الحال
بناء على ان المصدر يعني امر بمعنى اسم الفاعل يعني امرا واما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه فلم يظهر لي مطابقته للمثل اذ ليس الركوب
فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتامل قال اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود آه اقول لا يخفى ما في كل من الوجهين من التكلف
الظاهر فالاحسن ان يقدر هكذا ما منعك من ان لا تسجد فان حذف حرف الجر من ان وان شائع والمعنى ما منعك من السجود ووقت عدم سجودك
قال ولما لم يتوقف التكوين على الفهم آه اقول هذا جواب عما يقال ان ما ذكره يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا
لم يؤمر الصبي والمجنون فظاهر ان المعدوم اسوء حالا منهما وتقرير الجواب ان الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف
على الفهم لا صدور الفعل لتتوقف عليه على ان خطاب التكليف ايضا متعلق بالمعدوم لا بمعنى ان الفعل يطلب منه حال عدمه فانه المحال بل بمعنى ان الشخص الذي
سيوجد مامور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مامورين انهما غير مامورين بصدور الفعل عنهما حال الصبي والجنة وهذا لا ينافي

كونهم مأمورين حال نزول الآية من بين الحاضرين منها قال وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا اقول قال صاحب الكشف ولا يسمى الامر المعدوم ومن نزله
امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يقال قول امر النبي صلى الله عليه وسلم كذا ولا يقال انه خاطبنا
بكذا قال ان اعتبار جانب الآمر اقول هذا الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر قال فان قلت معنى هذا يكون الامر حقيقة اه اقول منشأه قوله اعتبار
جانب الآمر لوجوب وجود المأمور به حقيقة قال فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة اقول منشأه قوله ثم بحسب اللغة فان قيل قد سبق
ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه الله جعل هذا الباب فما معنى قوله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه
ان الكلام بالنظر الى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر الى المقام قال والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني اقول اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام
وطلب ارادة جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب مع الحكم باستحقاق الذم والعقاب واراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الاول قرينة
قال وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر للارادة اقول هذا ايراد على قوله ثم بمعنى انه الطلب وهو الفعل وارادته اه ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر من اللغة
من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط لشهادة التبادر بالاضافات وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل العرف واللغة على
ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه للطلبه يستعمل صيغة افعل وهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به ولا ينافيه التخلف لمانع وامثال هذا التخلفات
الارادة عن امر الله تعالى التكويني وتكليف تارة وتأخر متعلقها اخرى في امر التشريعي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس
مدلول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تقتضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب
بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف رحمه الله بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فاندرج كلامه في الباب فاذا استعمل اهل اللغة الامر لارادة
هذا المخصوص كان استعمال الكلام بخصوصه فيكون مجازا تتعلق تكليف بنحو قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امر كن اه فايراد على قوله
ثم بمعنى انه الطلب وجود الفعل اه بملاحظة قوله السابق وهو المعنى ليقول له احدث فتنبه هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى
والجواب عنه يمنع الملازمة قولا بانها انما يصح لو كان امر كن للطلب وجود الحادث في الازل وارادة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الذي فيه
فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت ويصح الترتيب المبني عنه الآية الكريمة وبه يندفع قوله وايضا اذا كان ازليا اه وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا
بالكلام الازلي مستحيل تكونها كما يدل عليه فاء فيكون كان هناك ترتبان احدهما ترتب التكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب القول على
كون المستفاد من قوله ان يقول له كن على الارادة وكلام الشارح في الترتب الثاني فان ضمير يكون راجع الى امر كن وكلام المجيب في الترتب الاول
فبينهما بون قال وللقائل ان يقول الدليل المذكورة انما هي في الامر المطلق اه اقول جوابه ان المراد ان الامر دون قيد يدل بقرينة على ان المقصود منع الحرام
بالاذن وهو الاباحة لممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في اكثر من
عشر صور كما ذكر في الكشاف وان اراد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب او الوجوب فممنوع ايضا كيف وكل من الاولين
لم يثبت الا في صورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال واعلم ان المشهور في كتب الاصول اه
اقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال صاحب الكشف اختلف المشايخ بين الندب والاباحة وان لم
يوجد القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
انه امر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر بعينه اه نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل
سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن ان يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم
حرمة الترك فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع اولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب في الآخرة
فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا مقسم على هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة من جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزء المفهوم الوجوب قال
او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه اقول حق العبارة ان يكون هكذا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق الثواب فاعله
ويستحق العقاب تاركه فيكون الاول اشارة الى مذهب المعتزلة والثاني الى مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا فان الامر كذا
اشارة الى ان المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جاز ان لا يعاقب بجواز العفو فان قيل فقد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة الى غير ذلك
حاصل السؤال ان ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبني على ان يكون صيغة الامر مستعملة في الندب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل في الجزء
وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت كالاسد المستعمل
في الانسان الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع بينهما جواز الفعل كان استعمال الصيغة في
الندب او الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز الترك بالقرينة واقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا يكون كالاسد المستعمل في الانسان
الشجاع ليعلم ما ذكر بل كالتقطيع للمذكور لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض استعارة لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم

في الارض اما سنهم والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومها وكالخياطة الموضوعة لضم خرق الثوب والمستعار للسرد الذي هو ضم حلق الدرع والجامع الضم الداخل في مفهومها وله نظاير كثيرة واما عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك من الاجزاء فلا يفيد ولا يضرنا لما تقرر في موضعه ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح في الاقتضاء فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع عن المقتضي جائز ولهذا لم يجز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية والتحقيق ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات الحقيقية فان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ليكون الاستعارة سديدة وذلك لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن واما قوله وبالجملة لا يخفى على المتامل المصنف آه فيرد عليه ايضا انه ان اراد بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان الجوازين ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فمسلم لكنه لا يفيد وان اراد انهما ليسا بمدلولين مجازيين فممنوع لا بد له من دليل فانه عين محل النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل قال عموم الفعل متناول افراده آه اقول يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى قال وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضي الله عنه آه اقول هذا اعتراض على المصنف رحمه بان ما نسبه الى الاقرع من قوله عامنا هذا ام للابد انما هو قول سراقة قال في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي عليه السلام امر بالحج بل انما نشا سؤاله من نفس الحج والملابسة بافعاله كان قال الحج الذي وجب علينا ونحن الآن ملابسون بافعاله الهذا العام ام للابد واما قول الاقرع وهو اكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم انه لا تعلق له بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه امر في صورة الخبر قال والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر اقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس لفهم السائل العموم كما يشعر به قوله اكل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الوجوب نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عليه السلام نعم ولقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر لما صح هذا التقرير الجواب انا لا نسلم ان معناه ذلك بل معناه لتكرر الوجوب بتكرر الوقت وصيرورته سببا حينئذ لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع فيكون نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الحاصل ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما يثبت بالامرين فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا قلنا الاضافة ليست للسببية فيهما لما سياتي انها من الامارات قال لا من سؤال الاقرع اقول فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال لا من مطلق الامر المطلق اقول اراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار وبالثاني المطلق عن جميع القيود فكانه قال لا من مطلق الامر عن قيد يوجب تكرره كتكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تظن المطلق الاول زائدا قال والمجرد عن قرينة التكرار والمرة اقول قرينة التكرار ما يوجب تكرره كتكرر مصدر الامر اما صريحا نحو مرات مثلا والتزاما بان تعلق بالسبب كما في قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس بخلاف الشرط والقيد وان تكرر شيء منها لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا امكن تكرر الحكم بتكرر السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سياتي في آخر الفصل قال وظاهر عبارة المصنف آه اقول اراد بها قوله لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات بل هو مطلق تكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت عنه قال قلنا ليس ببعيد آه اقول له جواب آخر وهو انهم يقيسون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول من قال بالتكرار عبر به انه يفيده قياسا ومن نفى التكرار عبر به ان اللفظ لا يفيده قال وللقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد آه اقول ايراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو لا ينافي ان يقع عليه بعد اقترانه بالقرينة كاللام ونحوه قال كل اسم فاعل دل على المصدر لغة اقول قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل قال كل اسم فاعل دل على مصدره الى قوله وبه يحصل الربط ليصح الكلام اقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالمقصود وهو نفي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون محكوما به على المبتدا اه وهو مسلم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر يخلو كذلك ووجه الربط ما قال كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو لا ينافي الوجوب اقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسياتي الفرق بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت لانه وجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع قال وذهب بعض المحققين اقول اراد به المحقق عضد الملة والدين قال والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اقول اعلم ان ههنا ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة وثابت بتوجه الامر وسياتي تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلوة مثلا وكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى احتمال العبارة اعني الثابت بالامر ان يتعرض

لوجوب الاداء ایضا لکنه انتقض علی التعریف لانه الم یذهب الی تعلیق وجوب الاداء بالامر بخلاف نفس الوجوب حیث جوزه صاحب الکشف وارادا التحریر بقوله وعلی هذا
المجیء الی ما یقال آه والرد وجه الرد ظاهر **قال** والعبد فیه الواجب بان یکون من عند من وجب علیه **اقول** ذکر هذا القید القاضی الامام ابو زید وشمس الائمة ومعناه
ان یکون حقا له لا لغیره وقادرا علی صرفه الی ما یرید الی المعاملات فکصرف الی دینه فانه خالص حق له لان دینه اصلے ما یرید بخلاف صرف دراهم الغیر اصلے دینه واما فی العبادات
فکما لو صلی فانه خالص حقه وهو قادر علی صرفه الی ما یرید من فعله وترکه فاذا صرفه الی القضاء ونوی القضاء ابدل الفعل جاز بخلاف ظهر الیوم فانه خالص لله تعالی لیس للعبد
فیه اختیار صرفه الی غیره بنیة تبدیله به قوله لایصح مع قوة المماثلة اما بین الظهرین فظاهر واما بین الظهر والعصر فلاشتراکهما فی الفرضیة بخلاف الفرض والنفل **قال**
فالثابت بالامر لا یکون الا واجبا او مندوبا وبهذا قال فخر الاسلام آه **اقول** فیه بحث لان الاستشهاد بکلام فخر الاسلام لا یلائم حصر المستفاد من قوله لا یکون الا
واجبا او مندوبا لان فی کلام منع الاباحة الی الندب فینافی ذلک الحصر **قال** ان الاداء والقضاء آه **اقول** یرید ان معنی کلام فخر الاسلام هذا الذی ذکره لا ما
ذکره صاحب الکشف کما سیاتی وحاصله ان کون الشیء من اقسام المامور به لا یقتضی صحة الاداء علیه کالمباح فان من جعله مامورا به لم یطلق الاداء علیه
قال ولم یتعرض للمباح اذ لیس فی العرف اطلاق الاداء علیه وههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله الا ما ذکر صاحب الکشف آه ان یکون صاحب الکشف
مجوزا لان یطلق الاداء علی المباح ولیس کذلک وکذا المتبادر من قوله وذلک لانه توهم ان معنی کلام فخر الاسلام الی آخره ان مراد صاحب الکشف بیان مراد
فخر الاسلام ولیس کذلک بل مراده الاعتراض علیه فی نقله مذهب من جعل المباح ایضا مامورا به بانه یقتضی اطلاق الاداء علی المباح لان دلالة علی الشیء کونه
مامورا به بمعنی ماموریة امر فمن قصر الامر علی الوجوب قصر اطلاق الاداء علی الواجب ومن عممه الی الندب جعل المندوب اداء ومن عممه الی الاباحة الخ یلزم ان یسمی المباح
اداء والاشتراک علة التسمیة مع انه خلاف الاجماع ولا یخفی علی المصنف الخبیر بان هذا لا یندفع بما قال التحریر واما قوله اطباقک علی ان المراد بالامر آه فما لا ینبغی ولا
والاغیر صاحب الکشف کما اشرنا الیه وبالجملة کلامه ههنا لا یخلو عن الاختلال والاضطراب والله اعلم بحقیقة الحال والصواب **قال** فی عبارة اکثر المشایخ تصریح آه **اقول** لکان تصریحا
بالمقصود وتصحیح نقل المشایخ به فان ما یعلم به ثبوت الحکم هو النص لا الوقت ونحوه قوله والی هذا یشیر کلام المصنف رحمه الله حیث قال الا بنص قوله عند البعض اعنی بناء عطف علی قوله
فعند البعض سبب جدید **قال** ای دلیل الدال علیه **اقول** انما فسر السبب بالدلیل لئلا یتوهم ان المراد به الوقت فینافی ما سبق **قال** ولما لم یحرر علم انه سبب جدید هو التفویت
اقول لفظ التفویت یشعر بان لا یکون النذر موجبا للقضاء المنذر هذا البعض وقد صرحوا الغیر بانه موجب له کالتفویت **قال** وظاهر هذا التقریر یشیر آه **اقول** یعنی
ان ظاهره مخالف لما سبق فی اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما یعلم به ثبوت الحکم لا ما یثبت به الوجوب کالوقت والنذر ونحو هذا التقریر عن الظاهر دفعا للمعنی لکنه
لکن یرد علی قوله والسبب الجدید هو قیاس المنذور آه اولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جدید ای نص مبتدأ مغایر لنص الوارد لوجوب الاداء
لظهور ان القیاس لیس بنص وثانیا ان السبب الجدید اذا کان القیاس او النص المذکور لکان هذا عین مذهب الجمهور لما سبق ان القیاس مذهب لا یثبت
دون النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم یصرحون بان القیاس لا یصلح لان یکون سببا جدیدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها
فاذا فاتت عن وقتها فلا یعرف لها مثل الا بنص فکیف یکون مثلا بالقیاس وقد ذهب شرف فضل الوقت وکذا الحال فی قوله وکونه هو التفویت کنایة عن وجوبه بالقیاس
قال وفی لفظ فخر الاسلام اشارة خفیة الی هذا المعنی **اقول** یعنی ان کونه هو التفویت کنایة عن وجوبه بالقیاس لانه قال یتفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتکاف
فی شهر رمضان اذا صام ولم یعتکف انه یقضی اعتکافه ولا یجزی فی شهر رمضان آخر قالوا لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفویت لا بالنذر والتفویت سبب مطلق من الوقت
فکان کالنذر المطلق لکنا نقول انما وجب القضاء فی هذا بالقیاس علی ما قلنا لا بنص مقصود فی هذا الباب واراد بالنص المقصود فی هذا الباب التفویت لانه المذکور سابقا
فی استدلال الخصم ولیس ذلک علی حقیقته بل المراد به القیاس الذی هو فی حکم النص وفیه بحث لانه لو کان اشارة الی ذلک لکان غیر مذهب الجمهور الذی عبر عنه بقوله قبیلا انما
وجب القضاء فی هذا بالقیاس علی ما قلنا ولا یخفی بطلانه قال صاحب الکشف فیه اشارة الی ان التفویت کنص مقصود عندهم فی هذا الباب وهو النذر وفیه الغیر بحث
اولا فلان توصیف النص بالمقصود فی هذا الباب یدل علی ان المراد به لفظ یدل بصریحه علی وجوب قضاء هذا النذر الفائت وظاهر ان التفویت لیس کذلک
لانه مع انه لیس بلفظ لیس له اختصاص بهذا الباب واما ثانیا فلان ارباب هذا المذهب اذا ارادوا بالنص ما یکون طریقا الی معرفة المماثلة حیث قالوا لا یعرف
مثل الا بالنص ولفوا ان یکون القیاس کالنص مع کونه طریقا معقولا الی المعرفة حیث قالوا فکیف یکون مثلا بالقیاس وقد ذهب شرف فضل الوقت کیف ان یکون
التفویت الذی لا یتصور کونه طریقا الیها اصلا کنص مقصود فی هذا الباب عندهم فالصواب ان النص محمول علی ظاهره فان الخصم اذا ادعی اولا ان القضاء لا یکون
الا بنص مقصود ثم ذکر ههنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفویت رد علیه فخر الاسلام بان ما ذکرتم ههنا مخالف لما ادعیتم سابقا لظهور ان التفویت لیس بنص
مقصود فی هذا الباب فکانه قال لکنا نقول انما وجب القضاء فی هذا بالقیاس علی ما قلنا لا بنص مقصود کما ذکرتم اولا فان التفویت لیس بنص فضلا عن
ان یکون مقصودا فی هذا الباب ولا شبهة له فی افادة المعرفة والعجب ان هذا مع انه مکشوف واضح کیف خفی علی مثل صاحب الکشف والشارح **قال** فقوله
یقتضی صوما مبنی علی اشتراط الصوم فی الاعتکاف الواجب آه **اقول** اعلم ان النذر انما یصح اذا کان المنذور قربة وهی ما یکون من جنسه واجب لله تعالی
فی الشرع لان ایجاب العبد معتبر بایجاب الله تعالی کالصوم والصلوة والحج والصدقة والذبح والعتق فعلی هذا کان ینبغی ان لا یصح النذر بالاعتکاف
ولیست لله تعالی من جنسه واجب الا انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحدیث وکان التزام الاعتکاف التزام الصوم ولله تعالی من جنسه واجب

وظران الصوم الواجب بالاعتکاف یجب ان یکون مما یلتزم بالنذر وہو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانہ فرض مستقل لا مدخل للنذر فیہ ولذا قال ویکون مما یلزم بالنذر اسے یکون
تلک الشرائط لہٰذا یجب ان یعلم ہذا المقام قال وفی قولہ وثواب النفقۃ الخ تسامح اقول یندفع التسامح بقولہ السابق الی قولہ لعامۃ آہ فان الاتفاق سبب للثواب وذکر
المسبب وارادۃ السبب شائع ذائع فی الکلام حتی جاز استعمالہ فی التعریفات ومجاز لاسیما اذا تضمن نکتۃ لطیفۃ وہی ہہنا الاشارۃ الی ما ذکر فلا یکون فیہ تسامح اصلا قال
لان المعنی المؤثر فی ایجاب الفدیۃ کالعجز مثلا مشکوک لا معلوم اقول یعنی ان النص الوارد فی الصوم وہو قولہ تعالے وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین یحتمل ان یکون
معللا بالعجز تعلیلا یصح معہ القیاس فان معناہ لا یطیقونہ کذا قرء ابن عباس رضی اللہ تعالے عنہ وحذفت جائز عند عدم اللبس ویعضدہ قراءۃ حفص لا یطیقونہ باثبات لا ویحتمل
ان یکون معللا بذلک التعلیل فان بناء الحکم علی المشتق وان کان مشعرا بالعلیۃ المبدأ لکن کل علۃ منصوصۃ لا یجب ان تکون متعدیا یصح معنا القیاس بجواز ان یکون قاصرۃ
کما تقرر فی موضعہ فامر بالفدیۃ نظرا الی الاحتمال الاول احتیاطا فی باب العبادۃ لا عملا بہ القیاس فیما لا یجوز فیہ والدلیل علیہ انہم لم یحکموا بالاجزاء والفدیۃ من الصلوۃ بل حکموا انما
فی الصوم حتی قال رحمہ اللہ فی الزیادات یجزیہ ان شاء اللہ ولو کان ثابتا بالقیاس لما احتیج الی التعلیق کما فی سائر الاجتہادیات فاضمحل ما قیل ان المعنی المؤثر فی ایجاب
الفدیۃ معلوم من النص الوارد فیہ فان معناہ وعلی الذین لا یطیقونہ بالاجماع وبناء الحکم علی الوصف یشعر بالعلیۃ فثبت الوجوب فی الصلوۃ ایضا قال الا ان الشرع جعلہ
عن الواجب لما ذکر اقول یعنے قولہ دلیلا یلزم امتناع الجبر علی التسلیم ففیہ نظر لان قضاء الدین ح لا یکون تسلیما عن اثبات اعلم ان القائلین فی القصاص من شراح الجامع الکبیر
وغیرہم حتی قال صاحب التلخیص اذ لا ایفاء بالقصاص حسبا بل بالمقاصۃ فقط بان تثبت للمدیون فی ذمۃ الدائن مثل ما ثبت فی ذمۃ الدائن بالتقاص وہذا معنی قولہم الدیون
تقضی بامثالہا کذا قال المحققون من شراحہ فالجواب عن النظر الاول انہ اراد بعدم کون قضاء الدین ح تسلیم عین الثابت عدم کونہ تسلیم عینہ ابتداء ونسلم لکنہ لا یفید لان
انتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام کما ذکر فقیل ہذا وان اراد بہ عدم کونہ تسلیم عینہ مطلقا فممنوع کیف وتسلیم الدین یعقب تسلیم العین فان قیل التسلیم لا یکون الا علی اللہ
بالانتقال والدین وصف فی الذمۃ لا یقبلہ قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد یکون فی نظر الشارع فی حکم الجواہر کالملک حیث ینتقل من المالک الی آخر وسببیۃ الجزء الاول
من الوقت حیث ینتقل الی ما بعدہ علی ان المعترض ایضا قد ارتکب مثل ہذا التکلیف حیث قال العین اعم من ان یکون بحسب الحقیقۃ او اعتبار الشارع فالحاصل ان کلا من الاعتبار
یحتاج الی تکلف ما یکون الاحسن اعتبار شراح التلخیص کما سیظہر ان شاء اللہ تعالے واما النظر الثانی فلا بد من توضیحہ اولا ثم الجواب عنہ اما توضیحہ فہو ان القوم اتما عدوا تادیۃ القرض
من القضاء وتادیۃ الدین من الاداء لان رد ما قبض ممکن فی القرض فیصح ان یجعل رد مثلہ قضاء الوجہ دستر طہ وہو تصور الاصل واما تسلیم الدین فغیر ممکن فلا یمکن جعل التسلیم العین
فیہ قضاء لعدم شرطہ فہذا القائل لما جوز تسلیم الدین لزمہ ان یجعل تسلیم الدین کتادیۃ القرض وہ یفرق بین قضاء الدین والقرض مع انہم صرحوا بالتفرقۃ واما الجواب عنہ
انا سلمنا ان تصور الاصل شرط القضاء وہو موجود فی اداء الدین لکن لہ شرط آخر مفقود ہہنا وہو وجود المثل فان ما یؤدی من العین ان یکون مثلا للدین فلا یتصور القضاء
وعلی ہذا یکون بین قضاء الدین والقرض فرق واضح واذا تاملت فیما ذکرنا ظہر لک الذہول المناسب لقول الجمہور الدیون تقضی بامثالہا لان القضاء ثمہ علی معناہ اللغوی
ہو التسلیم ومثل ما فی الذمۃ لا یکون الا ما فی الذمۃ ولا یناسبہ ما اختارہ المعترض فان العین لا یکون مثلا للدین ابدا قال وظاہر عبارۃ المصنف مناقشۃ لا یخفی اقول لان المتبادر
من عبارتہ ان یکون الحل والحرمۃ بالنظر الی شخص واحد وفسادہ ظاہر لکن مراد الحل لبعض والحرمۃ لبعض آخر ولہذا قال علی ظاہر المصنف قال ولقائل ان یقول لم لا یجوز
ان یکون آہ اقول یعنے ان ما ذکرہ المصنف من الدلیل المعقول لیس بتام لورود المنع علیہ بانا لا نسلم ان الشئ الذی یحکم الشرع بما ذکرہ والشئ مع وصف المالکیۃ لم لا یجوز ان
یکون ذلک الشئ بقید المملوکیۃ وظاہر ان القید خارج عن المقید غایتہ ان یفیدہ وصفا وتبدل الوصف لا یوجب تبدل الذات قال المصر ولا یضمن الشاہد بعفو الولی القصاص
اذا قضی القاضی بہ ثم رجع اقول قال فی الشرح ہذا التفریع آخر علی قولہ وما لا یعقل لہ مثل لا یقضی الا بنص فیہ بحث لان ہذا فی الحقیقۃ تفریع علی قولہ یضمن المنافع بالمال
المتقوم وکذا ما بعدہ فکان حق العبارۃ ان یذکر الفاء مکان الواو فی قولہ ولا یضمن ولہذا قلت فی مرقاۃ الوصول فلا یضمن المنافع قال بحکم النص اقول وہو قولہ تعالے
فاعتدوا علیہ بمثل ما اعتدی علیکم قال وقد اختلفوا فی ان الحسن للامور من موجبات الامر آہ اقول ذہب الشیخ الاشعری ومن تبعہ الی ان الحسن والقبح موجب الامر
والنہی واثرہما والحاکم بہما الشرع والعقل لفہم الخطاب ومنا اعنی الماتریدیہ من وافقہم وذہب المعتزلۃ الی انہما مدلول اللفظ والنہی وثابتان فی العقل قبلہما والحاکم العقل
والشرع فی البعض ومنا من وافقہم فی ایجاب معرفتہ وقیل مدلولہما فیما ادرک العقل حسنہ وقبحہ کالایمان واصل العبادات والعدل والاحسان وکالکفر وترک العبادات
والظلم ونحوہا وموجبہا فی غیر ما ذکر کاکثر الاحکام الشرعیۃ وہو المنقول عن المیزان وقیل مدلولہما مطلقا سواء کالمدرک او غیرہ فانہ تعالی حکیم لا یامر الا بما حسن ولا ینہی الا عما
ہو قبیح قال تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینہی عن الفحشاء والمنکر والبغی قال الامام ابو زید فی التقویم لا یجوز فی الحکمۃ ان یجب علینا ایجاد ما امر
بہ اللہ تعالے الا حسنۃ عند اللہ تعالے علی الحقیقۃ فان القبیح فی الحکم اسم لما ینبغی ان یعدم واللہ تعالے ہو الحکیم الذی لا سفہ لہ وقول الشارح لان الشارع حکیم
لا یامر بالفحشاء اشارۃ الی ہذا المذہب قال او بالعقل قبلہ اقول ان ارید بثبوت احسن بفعل قبل الامر دلالۃ العقل علیہ کما یقال ہذا الحکم ثابت بالکتاب او
نحوہ ویراد بہ دلالۃ علیہ کان مذہبنا وان ارید بہ وجوبہ بالفعل کان مذہب المعتزلۃ قال وکل من الحسن والقبح یطلق علی ثلثۃ معان اقول لیس المراد الحصر فیہا لما
ان لہ معان آخر قال فی الموقف الحسن والقبح یقال لمعان ثلثۃ الاول صفۃ الکمال والنقص الثانی ملائمۃ الغرض ومنافرتہ وقد یعبر عنہما بالمصلحۃ والمفسدۃ الثالث تعلق المدح
والصواب او الذم والعقاب وقال فی مختصر ابن الحاجب ویطلق لثلثۃ امور اضافۃ لموافقۃ الغرض ومخالفتہ ولما امرنا بالثناء علیہ والذم ولما لا حرج فیہ
ومقابلہ واما الحصر المستفاد من عبارۃ شارح المحقق حیث قال وان الحسن والقبح انما یطلق لثلثۃ امور اضافیۃ لا ذاتیۃ فلا یظہر وجہ صحتہ قال نص الشارع

علیہ او علی ولیلا اقول ای علی المدح او ولیلا الاول مثل قولہ تعالے نحن اہل تبار وجال نحن ان ادیتطہروا فانہ تعالے وتقدس مدحہم تسلیم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاحجار ومثال الثانی قولہ تعالے وبشر الذین آمنوا وعملوا الصالحات ان لہم جنات تجری من تحتہا الانہار وغیر ذلک من الآیات فانہ تعالے نص علے مجازاۃ المؤمنین العاملین بالجنۃ واحیانا تو بہا الکریم الجلیل ممدوح قال یعنی ان العمدۃ فی اثبات ذلک الامران الی قولہ لیس للامران بحسب الاشعری آہ اقول لما اوہم قول المصنف وہذا بناء علی امرین اثبات مذہب الاشعری توقف علی الامرین جمیعا او دفعہا بان کلا من الامرین عمدۃ فی اثبات مذہبہ موقوف علیہ وقد اشار الی الاول بقولہ بل کل من الامرین مستقل فانہ علیہ والثانی بقولہ ولما ادعاہ آخرہ قال والمذکور فی الکتب الکلامیۃ آہ اقول ہذا جواب اعتراض علی المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ینسب الی افعال تعالی عند الاشعری غیر صحیح لان الحسن معان متعددۃ وافعالہ تعالی وان لم تتصف ببعضہا فانہا تتصف بالبعض الآخر قال والمعنی الثالث تعلق المدح والعقاب الثالث حرزہ عنہ اقول فیہ بحث لانہ ان اراد بکونہ متعلق المدح والثواب کونہ متعلقا لہا کما کان کما بعدہ مخصوصا بافعال العباد فلا وجہ لتخصیصہ وان اراد کونہ متعلقا لکل واحد منہا بالانفراد کان مجانا حق الثواب دون المدح ولہذا قال الفاضل الشریف فی شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب والذم والعقاب فی افعال العباد وان اراد یاشتمل افعال اللہ تعالی آہ تعلق المدح والذم وترک الثواب والعقاب قال وکون المباح واخلافی تفسیر الحسن عندہم محل نظر آہ اقول فیہ نظر لان من ادخلہ فی تفسیرہ لم یفسرہ بالامر المدح والثواب بل بالا فرح فی فعلہ لایقال مرادہ بتفسیر الحسن عندہم تفسیرہ المختص بہم وہو الامر لانا نقول حینئذ لا وجہ لقولہ ولانہ لیس متعلق المدح والثواب لانہ التعریف غیر مختص بہم واما قولہ فانا اوضہ بجعل المباح مامورا بہا کما ان المندوب کذلک عندنا وبہا لا ینافی اتفاقہم علی انہ لیس بمامور بہ بالامر المطلق الذی ہو حقیقۃ فی الوجوب السرسیۃ ارتکابہ ہذا المجاز جعل الحسن والقبیح متنا ولا لاحکام الخمسۃ ای الوجوب والمندوب والمباح والحرام والمکروہ اذ لو بقیا علی حقیقتہما لم یتناولا الواجب والحرام وکان الثلثۃ الباقیۃ واسطۃ بینہما مع ان المندوب المکروہ واقلان فی تعریف الحکم قید الاقتضاء والمباح بعد تخییر کما مرفی اول الکتاب لاتفاقہم علی انہ لیس بمامور بہ ان قیل قد تقرر ان الکعبی قائل بکونہ مامورا بہ وواجبا فکیف یصح الاتفاق قلنا لم یعتبر خلافہ لانہ مکابرۃ نشأت منہ علی شبہۃ ضعیفۃ کما تقرر فی موضعہ قال یشتمل المباح وفعل الباری اقول علی التعریف کما یشملہما یشمل ایضا فعل غیر المکلف من الصبیان والمجانین والبہائم کما یشمل کلامہا تفسیر الحسن بالاخیر فی قولہ قال ما لیکون للقادر العالم بحالہ ان یفعلہ اقول ما عبارۃ عن الفعل وضمیر بحالہ راجع الی الفاعل قال ای الذی انشاء فعل وان شاء ترک اقول سیاق ان ہذا التعریف لیس کما ینبغی والاولی ان یقال انشاء فعل الی قولہ الممکن قال قد لا یکون حسنا بل قبیحا اقول یعنی الفعل فی نفسہ مع النظر عن خصوصیۃ الفاعل کاکل المیتۃ وشرب الخمر وقتل النفس مثلا اذا اعتبر خصوصیۃ لم یتصف بالحسن والقبیح قال ثم اتقید فی التعریف بعبادہ منا اقول ای بقید الحسن والمختص او لمفاعل ان یفعلہ القبیح لیس لہ ان یفعلہ لخروج الافعال المذکورۃ عن تعریف القبیح ودخل فی تعریف الحسن فتعیلان قال فیکون التفسیر آہ اقول یعنی تفسیر القبیح قال وہو بعید اقول لان اطلاق لفظ الحسن علے المکروہ شنیع بای تفسیر فسر الحسن قال وہہنا بحثان آہ اقول فمنا البحث الاول قول الامام وعلی الثانی قول الا واسطۃ بینہما فتنا الثانی قولہ وعلی تفسیر القبیح متناوبان الا انہ ولا ان الا الحرام والمکروہ قال ظاہر ہذا الکلام شعر آہ اقول ما قال ظاہر ہذا الکلام لانہ بین فیما سبق ان مرادہ ان کلا من الامرین عمدۃ فی اثبات مذہبہ موقوف علیہ فہو لیس باعتراض علی المعلل بیان لمرادہ والعزالمنا در من ظاہر قول المصنف لاثبات الاصلیین ان یکون ایراد الدلیلین لاثبات الاصلیین فان قول الشارح وذکر منصوب عطف علی لکن قولہ ان الحکم لکن اذا القرینۃ فی قولہ المصادر وعلی مذہب الدلیلین علم ان ذکر الدلیلین لاثبات المذہب بواسطۃ اثبات الاصلیین فی قول الشارح ثم ہذا المعنی لازم آہ فقولہ لاثبات الاصلیین عطف مجموع قولہ علے مذہب الدلیلین فتدبر قال وہو باطل لانہ یلزم ثبات الحکم لا لمحل الفعل لہ اقول قال ابن الحاجب فی المنتہی لانہ یؤدی الی اثبات الحکم لمحل الفعل الا بحاصلہ قیامہما معا بہ وقد نقل المحقق فی شرحہ لم یبین ان مرادہ بالحکم ماذا وبینہ التحریر فی حواشیہ بقولہ اعنی کون المعنی قائما بہ وتبعہ من بعدہ وفیہ بحث لان الحکم بہذا المعنی غیر ملتفت الیہ وغیر مناسب للمقام ولا ظاہر المنادل الدلیل المصطلح علیہ وہو الوجوب ونحوہ مما ہو من جزئیات الحسن والقبیح والمعنی انہ یفضی الی اثبات الوجوب ونحوہ لمحل الفعل اعنی زیدا مثلا للفعل فیلزم ان یکون زید واجبا وحراما وغیر ذلک وفسادہ ظاہر وانما قلنا یفضی الی ذلک لان الحاصل قیامہما معا بالجوہر الی آخرہ وبہذا یظہر اندفاع الوجہ الاول من وجوہ لضعف آہ تیۃ لانا نختار اولا الشق الاول قولہ فما ذکرتم لا یدل علے امتناعہ قلنا یدل علیہ انہ یفضی الی ان یتصف الفاعل بالوجوب ونحوہ کما یتصف الجسم بالسرعۃ والبطوء بتوسط اتصافہ بالحرکۃ فان صفۃ الحال فی جمیع الصور المتنازع فیہا بیننا وبین الفلاسفۃ صفۃ المحل لان حاصلہ قیامہما بالمحل وثانیا الثانی قولہ فالقیام بہذا المعنے لم یلزم قولنا لان الحسن لا یجوز ان یکون صفۃ للفعل تابعا لہ ولا یکون تابعا لہ فی التحیز بل تابعا للجوہر الذی یقوم بہ لان القیام بہذا المعنے یقتضے الاتصاف کما فی جمیع الصور المتنازع فیہا فیفضی الی اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوہ ایضا کما سبق فیلزم قیامہ بہ واتصف حقیقۃ وہو الفعل وان کان ذلک ایضا باطلا قولہ ونہما حیث الجوہری فی غیر الجوہر تبعا ای الجوہر قولہ والاولی قیامہ بہ اقام العرض الاول فی غیر العرض الثانی وحیث ذلک العرض ای غیرہ ذلک العرض الثانی ہو غیر الجوہر الذی ہو محل العرض الاول فہما معا فی غیر الجوہر قال ولا یخفی انہ لا حاجۃ للتخصیص بفعل القبیح الی قولہ لان الممکن لا یقع بدون علۃ اقول الجواب اما عن الاول فبانہ ان اراد التخصیص بالثبوت فممنوع بل ذکر القبیح للتمثیل ولیعلم منہ حال الحسن وان اراد التخصیص بالاثبات فمسلم لکن وجہہ ان الکلام لما کان فی الفاعل وجب اعتبار الترک لیکون اضطراریا کما ہو کذلک فیما نقل عن المحققین وظاہر ان عبارۃ فی القبیح اولی من اعتبارہ فی الحسن واما عن الثانی فبان وجہ الحاجۃ ای ما ذکرہ ان الاختیار یطلق علی معنی وجب تعلق الارادۃ حتی ان القوم قالوا الوجوب بالارادۃ لا ینافی الاختیار کما سیاتی فلما درد علی قولہ ان لم یکن متمکنا من ترکہ فعلہ اضطراری ان عدم التمکن من الترک لا یقتضی الاضطراریۃ لجواز ان یکون ذلک بسبب تعلق الاختیار دفعہ بان لا یجوز ان ینتقل الکلام الی ذلک الاختیار آہ وقولہ الآتے ولما کان ہنا مظنۃ ان یقال آہ مؤیدا لما ذکرنا واما عن الثالث فبانا نختار الشق الثانی قولہ لیصح کونہ اتفاقیا قلنا لا نسلم قولہ اذ لا بد للاتفاق من وجود العلۃ قلنا ہی ہہنا موجودۃ لان الکلام فی فاعل القبیح والتردد فی انہ متمکن من الترک ای عدم الفعل من الاول الا مرام لا وفاعل القبیح علۃ تامۃ لہ بلا مریۃ فاذا تمکن من الترک بالمعنی المذکور لزم ان یصدر عنہ القبیح تارۃ ولا یصدر عنہ اخرے مع تساوی الحالین من غیر تجدد امر من الفاعل فیکون اتفاقیا ورجحانا بلا مرجح ایضا بلا شبہۃ فتدبر قال الرابع انا نختار انہ یحتاج الی مرجح الخ اقول ہذا الاعتراض تحقیقی والبواقی الزامیۃ اذ لم یعرف منہا وجہ الفساد وبینہ ولم یطلع علی حقیقۃ الحال بل علم ان ہناک خللا علی الاجمال قال وسواء وجب بہ الفعل او لا یجب آہ اقول ای یجب بالاختیار او لا یجب بہ بل یعبر اولی علی اختلاف الرأیین کما سیاتی قال والحاصل ان معنی الاختیار استواء الطرفین بالنظر الی نفس القدرۃ

اقول في عبارته مسامحة لان معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه لما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قال وقد يجاب عن الاول بان العلم ضرورة بوجود القدرة لا تاثيرها اقول يعني ان الفرق الضروري وجود القدرة في الافعال التي سموها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال اضطرارية انما ينافي تاثيرها فكيف يستدل بها على مقابلة الضرورة قال وعن الثاني بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد آه اقول يعني مرجح فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فلا يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر وفيه بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما تقرر في الكتب الكلامية قال الفاضل الشريف ونحن نقول مع تعلق ارادته القديم ان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه الترك كان اضطراريا وان كان جائز وجوده وعدمه فاما ان يفتقر الى مرجح او لا الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بانه ذلك المرجح لازم او لا اقول فيه بحث لانا نختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث على ما تقرر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثا احتاج الى مرجح لامتناع وقوع الحادث بل الممكن بلا مرجح قلنا انها يتعلق بالمراد لذاتها بلا افتقار الى مرجح لانها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف هذا ادفع مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان اسناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا والعجب انه بعد ما قال هنا هذا قال بعده في بحث الارادة في شرح قول المواقف وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مع ارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها تتعلق باحدهما على التعيين فمثله ان يقال اذا لزم احد الارادتين في ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن متغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب ما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لانا نختار الشق الثاني ولا يلزم من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها لذاتها عدم افتقارها الى مرجح خارجي لانها صفة شانها الترجيح كما عرفت والتحقيق ان رجحان الفعل لذات الارادة لا يقتضي ايجاب الفاعل بالذات ولا ينافي مقدورية الطرفين وانما يقتضيه رجحانه لذات الفاعل كما ان رجحان الوجود بالعلة الخارجية قال لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه اقول وانما يقتضيه رجحان لذات الفاعل لكن يجب ان يفهم هذا المقام فانه مما اشتبه على قوم قال وعن الثالث بان وجود الامر آه اقول يعني ان وجود الاختيار كاف عندنا في الحسن والقبح الشرعي وان لم يكن له تاثير في الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء تاثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا ثم ثبت انتفاء ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا قال وعن الرابع انه اذا كان ما يجب الفعل عنده آه اقول يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل بطل استقلال العبد به فالحسن والقبح عقليا قال المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر اقول انما قال ان كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمصدر باب نحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره واما لفظ الفعل فلا يطلق غالبا الا على فعل حقيقي موقعه الفاعل ويصدر عنه ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قال كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع بانه تحرك اقول الباء في بانه للسببية متعلق بقوله احدث والضمير راجع الى الموقع او المحدث وقوله لا كالايقاع عطف على كاحداث وكذا قوله كالايقاعه قوله في ذاته اي في ذات موقع القيام والقعود قوله ويكون وصفا كالقيام اي يكون من مقولة الوضع قال او غير ذلك كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى اقول فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا المعنى ههنا من غير الكيفيات وجعلها في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى واعلم ان الشارح والمصنف ذكرا ههنا معنيين للحركة احدهما موجود في الخارج والآخر معدوم وله معنى ثالث مذكور في الكتب الكلامية فهو الامر المتصل المعدوم للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وهذا المعنى ايضا معدومة لان المتحرك ما لم يتصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الذي بعده اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما واحد قال ان يكون الايقاع الا ايقاع عين الايقاع اقول هو فعل مضارع عطفا على ينقطع او مصدر مجرور بالباء عطفا بالانقطاع قال لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ودفع عليه الاتفاق اقول انما قال في جانب العلة ولم يقل في العلة ليتناول التعليل بعلية العلة كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل كما يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك في العلية قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب ان يقدر هو ظاهر قوله لا يتصور الايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء ان الايقاع ملزوم للوقوع ويمتنع الانفكاك للملزوم عن اللازم قال ثم ان لم توجد جملة ما يتوقف عليه وجوده آه اقول قوله هذا وقوله بعد ان جد تلك الجملة يجب وجوده عندنا والا امكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع ما يقتضي العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لا بتدبره ليتصور الواسطة وهو مخالف لما سياتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور انتاج المطلوب بالمقدمتين المتخالفتين قال الممتنع وجوده ممكنين بل يعني بالامكان العام اقول انما قيد الامكان ههنا وفيما سياتي بالعام ليتناول ههنا الواجب وفيما سياتي الممتنع فان شيئا منهما غير مختص بالامكان الخاص فان الضرورة ما سلبت في الاول عن جانب العدم كان يتناول الواجب والممكن الخاص ولما سلبت في الثاني عن جانب الوجود كان يتناول الممتنع والممكن الخاص ولو اطلقه لتبادر منه الممكن بالامكان الخاص قال فان قيل ان اردتم بالرجحان بلا مرجح الى آخر الجواب اقول في كل من السؤال والجواب اما في السؤال فلان ما ذكره سابقا من بطلان الرجحان بلا مرجح بقوله فهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى آه عين ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فكيف يصح الترديد بينه وبين غيره واما في الجواب فلانه بعد ذلك البيان كيف يصح ان يختار الشق الاول فانه مغاير وانت خبير بان هذا انما نشأ من ترك قوله السابق وهو وجود الممكن تارة الآخره لصحته لو كان ترك لم يرد ذلك قال والحق انه اعتبار عقلي اقول فيه بحث لان الاعتباري يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه حتى لا يقع وصفا موجودا في الخارج كما في قولنا زيد اعمى اذا عرفت فاعلم ان كون شيء اعتباريا عقليا بالمعنيين لا ينافي كونه موقوفا عليه لوجود الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشيء موقوف على انتفاء المانع حتى جعله بعضهم جزءا من العلة التامة وقد قال الشارح رحمه الله تعالى في مباحث المقدمة الثالثة لا شك ان العدم المانع وخلافه علة الحادث والحق ان التشكك في كون وجود الممكن مبنيا على الايجاد مثل التشكك في الاوليات في الاستبعاد قال فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولويته آه اقول هذا منع لقوله في الدليل وكلاهما محال كانه قال لا نسلم استحالتهما لم لا يختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وهو ممنوع لم لا يجوز ان يوجد في جانب مرجح من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجوب فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجه قال يعني ان ما يمنع كونها اولوية آه اقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجود جميع المذكور لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا او ان

بہ الاولی ودون الاول بوقوع ابتداء الاحاد منه من الغرضين بحيث يصير مفادهما من اليقينيات قال ذ حرمن الكلام عليه اقول الجواب ان يتوهم ان اعتبارهما تحقق وجود حادث لا ينقل اليه الكلام السابق فيلزم تسلسل تقوم
المعلول قال فحينئذ ان يكون محتاجا اقول [illegible] ان يقال [illegible] الكلام [illegible] الجواب [illegible] الاحتياج
الى الجواب من التطويل [illegible]

[illegible]

فاسلم ان لیس ذکر الدلیل علی ثبوت القضیة ونہ ذکرتہ دعکسہا او مالزم العکس ونیہ بحث لان القضیة لیست بضروریة فان فیہ ذکر ما یدل علی ثبوتہا لم یصح ذکر العکس لما بعد ثبوتہا یستلزم العکس ما قبلہ ونحو ذکر کان ذکر العکس عینا لادخل لہ فی اثبات المطلب اذ ذکر الآن **قال** فان قلت لم لا یجوز ان یکون آہ **اقول** ہذا منقول من تقریر السؤال فی اول البحث فحینئذ ان لم یکن بعض تلک الموجودات موقوفا فی شیء من الازمنة لزم قدم زید الحادث فکانہ **قال** لا نسلم ان بعض تلک الموجودات لو لم یکن معدوما فی شیء من الازمنة لزم قدم زید الحادث لم لا یجوز ان یکون ذلک البعض فاعلا بالاختیار یوجد الحادث فی وقت ما وما یلزم قدم الحادث ثم الفرق بین ہذا السؤال الذی اشار الیہ بقولہ فی اول البحث وبہذا اندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون آہ وان شئت ذلک لما ذکرنا من تقرر ان لم یکن من جملتہا کان جمیع وحدث الآن ایضا السؤال فی الاول نفی الارادة القدیمة وفی ہذا اثبات المختار فکم بینہما وتقریر بطلان ما نقل عن الفاضل الشریف ان ہذا السؤال لا تعلق لہ بما سبق من الدلیل علی ابطال الاقسام الثلثة کیف وقد صرح بما سبق بعدم ورود علی الدلیل المذکور حیث **قال** وبہذا اندفع ما یقال لم لا یجوز ان یکون من جملتہا ما یتوقف علیہ الارادة التی من شانہا الترجیح اشارة الی ما اشار الیہ فتدبر فاستقم **قال** فات الکلام انما ہو علی تقدیر وجوب المعلول آہ **اقول** فیہ بحث لان المختار الناس من امر موجود فحینئذ الکلام الی البعض الذی لم یوجد بالعلة آہ فان اذا کان المعدوم ہو الاختیار فہذا لم یصح ذکر ان یجب ان یکون من عدم الموجودات التی یفتقر الیہا الا ان ذلک ما ہو الموجودات المحضة ان الاختیار وجوہ لیس وجود لا معدوما فالصواب فی الجواب ان یقال کلامنا فی الموجودات المحضة بحیث لا یدخل فی جملتہا ما یتوقف وجود الحادث من موجود ولا معدوم والفاعل بالاختیار وان کان موجودا محضا لکن لما کان الاختیار مدخل فی وجود الحادث لزم ان یدخل فی تلک الجملة الشیء المعدوم والمعدوم بہ خلاف المفروض حتی لو ثبت ثبت المطلب لما قال فی ابتداء الکلام لو لم یکن فی جملة ما یتوقف علیہ وجود الحادث امر لیس بموجود الا معدوم لکانت امورا موجودات محضة الی ان **قال** الاقسام باجمعہا باسرہا الا الاول آہ **قال** وضعف ہذا الکلام غنی عن البیان **اقول** ذلک لان شدة المناسبة بین العلة والمعلول لیس لہا معنی محصل ولو سلم فلا نسلم ان العلة یقتضیہا وان علیہا ما یستلزم کون صدورہ رجحانا بلا مرجح بمعنی وجوبہ بحیث وان جعلتہ لکون جمیع العلة لزم الوجود للمعلول کما تخلفت الاستلزام **قال** وتلک الامور ممکنة فیجب استنادہا الی علة لا محالة **اقول** فیہ بحث لان ما یستند الی العلة انما ہو وجود الممکن کما قرر فی المقدمة الثانیة وذکر فی الکتب الکلامیة فالامور اذا لم یکن موجودة والمعدوم ممکنة کیف یصح استنادہا الی العلة فیجب ان یحمل العدم لو سلم بانہا موجودة فان قیل الامر یجوز عند المتکلمین فالمستند الی العلة ہذہ الامور فان الکلام لیس فی انہا ما ہی فی الاشخاص بحسب الخارج او ذہنا لیس لا یقال ان القائلین بالحال یجعلون الثبوت اعم من الوجود ویصفونہا بالثبوت والوجود والمستند الی العلة فی سائر الممکنات وجودا او فی الاحوال ثبوتہا لکن لم یجد کلامہم التصریح بہذہ التفرقة **قال** فان قیل یجوز ان یتوقف علی امور آہ **اقول** ایراد علی الشق الثانی یعنی انا نختار ان تلک الامور اذا لم یکن متحققة فی شیء من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان یتحقق الحادث علی امور ہی موجودة وقت الحدوث وتقریر الجواب ان الکلام فی ہذا الحادث بالقیاس الی تلک الامور المستندة الی الواجب بواسطة ایقاع لا یتحقق فی شیء من الازمنة ویلزم قدمہا فلا یتصور وجودہا وقت الحادث والحق ان السؤال ناش من الغفلة عن الایقاع فانہ جزء اخیر من العلة التامة حیث لا یتحقق الا بعد تحقق جمیع ما یتوقف علیہ وجود الحادث ویلزمہ الوقوع کما مر فلا حاجة الی الجواب المذکور **قال** لزم قدمہا ضرورة قدم الوسائط **اقول** اعترض علیہ بانہ لا یلزم من قدم الوسائط قدم تلک الامور وانما یلزم لو کان استناد تلک الامور الی الوسائط ایضا بالوجوب وہو ممنوع یجوز ان یکون علی سبیل الصحة والجواز فالصواب ان یقال ان الکلام بعد اثبات الاختیار بالنظر الی الموجودات فانہ من جملة الامور الموجودة واللا معدومة فلزم ان یحمل قولہ لکن لا علی سبیل الوجوب علی قید الاستناد للموجودات الی الواجب متعلقا بقولہ المستندة الیہ صحیح ولا وجہ لما قیل انہ یبطل غرض المصنف فانہ لو جاز استناد الموجودات الی الواجب ابتداء علی سبیل الصحة والجواز لبطل المقدمة الثانیة علی ان الامور الموجودة واللا معدومة لان اثبات الامور علی تقدیر کون کل ممکن محتاج فی وجودہ الی مؤثر یوجبہ مخلص عن العقول الی الموجب بالذات لو ان تلک الامور لم یکن الموجب بالذات لا بالتزام المحال وذلک لان المقدمة ہا انا یقول بعد اثبات المقدمتین والمعترض غافل عنہ ثم جعل ہذا القائل قولہ لکن لا علی سبیل الوجوب متعلقا بقولہ مفتقرة بناء علی ان الافتقار الی الشیء یوجب الاستناد الیہ وہو خطاء لانہ مخالف لتصریح قولہ الا ان یجب علی ما سیأتی من صاحب الکشاف **قال** واذ قد انتہت تلک الامور الی الواجب فصدورہا عنہ آہ **اقول** الظاہر انہ شرح لقول المصنف وحینئذ اما ان یجب آہ ولکنہ لا یصلح لہ اذ لا یدل علی ان یکون نظرا الی استناد جمیع تلک الامور بالذات الی الواجب لیس کذلک بل یدل علیہ قولہ فان ایقاع الحرکة غیر واجب مع ذلک او فہما الفاعل فان التمثیل بالحرکة نص قاطع فی التعمیم ان اردت العصور مراد المصنف علی الکمال فاستمع الی ما القی الیک من المقال فاقول وباللہ التوفیق حاصل تقریرہ انہ ثبت توقف الموجودات الحادثة الی قولہ ثم الحرکة ان ہذہ الامور التی توقف علیہا الموجودات الحادثة ان تستند جمیعہا الی الواجب استنادا بالذات او یستند بعضہا الیہ بالذات وبعضہا بواسطة للموجودات المستندة الیہ بالایجاب او الاختیار لان المتکلم بعد اثباتہ کما عرفت علی التقدیرین ان تستند تلک الامور الی المستندة الیہ ایجابا کان او ممکنا بطریق الایجاب ولا سبیل الی ان یستند جمیعہا الیہ بالذات بطریق الایجاب لاستلزامہ قدم الحوادث وانتفاء الواجب الیہ اشار بقولہ لا یمکن استناد تلک الامور الی الواجب آہ قولہ لا یلزم ولا الی ان یستند الیہ بعضہا بالذات وبعضہا بالواسطة بالایجاب ایضا لما بالتزام التسلسل فیہا او کون اضافة الاضافة عین الاول او لا یخفی ما فیہا من التعسف والتکلف بل الصواب ان یکون ذلک الاستناد بطریق الاختیار لما اشار الیہ بقولہ لا یلزم الی قولہ ثم الحرکة **قال** لو فعل بالاختیار لکان فعلہ جائز الترک فیلزم عدم الممکن مع وجود علتہ التامة **اقول** الجواب عنہ ان الحکماء ان ارادوا بالجواز الترک ابتداء فلا نم لزوم عدم الممکن مع وجود علتہ التامة کیف ومن جملتہا تعلق الارادة بالحادث فی وقت معین کما مر مرارا وتقرر فی الکتب الکلامیة وان ارادوا جواز الترک بعد تعلقہا المذکور فلا نسلم انہ لو فعل بالاختیار لکان فعلہ جائز الترک کیف وقد سبق انہ یکون واجبا وان کان بالغیر لا یلزم منہ تسلسل التعلقات لقیام الحوادث بذاتہ تعالی اما الاول فلانہا تعلق بالمراد لا من غیر تعلق الی آخر لا مرا لانہا صفة شانہا التخصیص والترجیح لو للمساوی بل المرجوح اما الثانی فلان التعلق امر اعتباری لیس بموجود فی الخارج والصفة حقیقیة للواجب تعالی قائمة بہ فلا یلزم من حدوثہ قیام الحوادث بذاتہ تعالی فاذا ثبت انہ تعالی فاعل بالاختیار ثبت بالضرورة کونہ غیر موجب بالذات بلا حاجة الی ذکرہ المعدوم من التعلقات اذا شئت تعلق الحادث للارادة فتحمل قولہ لا نخلص عن ذلک آہ لا اشارة عدم ملاحظة ذلک التعلق فانہ جزء اخیر من العلة التامة اذا وجد وجب المعلول واذا فقد امتنع فلا وجہ لقولہ بل یجوز عدمہ مع وجود جمیع ما یتوقف علیہ فان ذلک التعلق اذا حصل امتنع عدمہ لا الوجود الا الایقاع یجب ثبوتہ عند تحقق علتہ التامة الا ان ذلک التعلق اذا وجد وجب الایقاع والا امتنع واما قولہ اذ لا یلزم من عدمہ مع وجود آہ فیرد علیہ انہ لا یلزم من عدم لزوم المحال المخصوص عدم لزومہ مطلقا وہہنا یلزم محال آخر وہو حصول الاثر بلا مؤثر الکون کمون فان تلک الامور کونہا بالاتفاق والوجود کما یتوقف علی موجد کذلک الکون یتوقف علی کون وقد سبق ان تلک الممکنة فیجب استنادہا الی علة **قال** وان ترجیح احد المتساویین او ترجیح المرجوح فجائز وواقع **اقول** لم یرد بالترجیح ہہنا الایجاد کما فی ما قبلہ بل اعم منہ وہو اثبات الرجحان کما ذکرہ فیما یاتی اذ لو اراد لم یکن لقولہ لا ان رجحانہ علی ما لہ من الرجحان منع لظہور امتناع ان یوجد واحد باکثر من وجود واحد فلا یحتاج الی قولہ فیکون کل ترجیح آہ فتدبر وقیل فیہ بحث وہو انہ ان اراد التساوی بالنسبة الی ذات الشیء قطع النظر من الخارج فلا نزاع فی جواز الترجیح باعتبار حصول المرجح الخارج والضمائر الیہ ان اراد التساوی بالنسبة الی الفاعل المختار الحکیم لا یترک فعلا الا لتعلق غرض فلا یکون ترجیحہ ترجیحا للمساوی ترجیحا للراجح ما ذکرہ من لزوم اثبات الثابت الشیء ما دام القدیم لم یوجد منشاؤہ عدم ملاحظة السؤال الاول لا یسمع جوابہ ویظہر بعد ان معنی وقوع ترجیح المساوی المرجوح ان یکون الترجیح بالآخر ایضا المساوی او المرجوح فنختار الشق الاول قولہ فلا نزاع فی جواز الترجیح ان قلنا نعم اذا اخذت العبارة علی ظاہرہا واما اذا ارید بہا ما ذکر فیکون فیما الف نزاع والضا لیظہر بعد ان لزوم اثبات الثابت او التسلسل انما ہو فی ابطال انحصار الترجیح فی ترجیح للراجح وما ذکر فی الشق الثانی مبنی علی ان یکون المراد ما یفہم من ظاہر العبارة فان ہذا من ذلک **قال** لو امتنع الترجیح لا لوجہ لم یمکن اصلا **اقول** قال فی شرح المقاصد الجمہور علی ان الحکم ضروری وبعد تلخیص معنی الموضوع والمحمول من غیر ان یفتقر الی ما ان معنی الممکن ما لا یقتضی ذاتہ وجودہ ولا عدمہ ومعنی الاحتیاج ان لا یکون من جوہرہ عند یکون لغیرہ بل لامر خارج فان قیل یحتمل ان لا یکون لذاتہ ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا ہذا انما یظہر بطلانہ بادنی التفات لہذا الحکم من لا یتاتی منہ النظر والاستدلال **قال** فیلزم تسلسل الترجیحات المرجحات **اقول** لا یخفی ان المعنی الاول لم یکن الثانی الحصول المقصود ہو الشارح اراد زیادة تحقیق کما ہو ابہ فاعتبر فی الاول حدة المرجح وفی الثانی کثرتہ فانہ اذا کان واحدا وکان کل ترجیح منہ مسبوقا بآخر تسلسل الترجیحات لا محالة اما اذا کان متعددا کان کل ترجیح من مرجح اذا توقف

[illegible]

معناه کردن و اذعان گرویدن وحق داشتن مراد آنکه حق النسبة باشد ولیس من جنس العمل فلا یرد ان رداء الکون العلم کیفیة او انفعالا ولان التصدیق المنطقی حاصل للکفار وذهب المصنف الی ان المعتبر فی الایمان هو التصدیق الاختیاری
ومعناه نسبة الصدق الی المتکلم اختیارا او بهذا القید متمیز عن التصدیق المنطقی المقابل للتصور وانه قد یحصل عن الاختیار وسینقله التحریر بقوله وذکر المنوآه قال ویجب ان یعلم ان معناه الی قوله صرح به ابن سینا اقول یعنی ابن سینا
وهو القاذورة فی منطق الشفاء فی تفسیر القاطیغوریاس شرح معاینه صرح بان التصدیق المنطقی الذی قسم العلم الیه الی التصور هو بعینه الاخری المعبر عنه بالفارسیة بگرویدن المقابل للتکذیب قال فی کتابه للمجیب نامه علائی دانستن دو گونه
بود یکی دریافتن ودوم رسیدن آنرا بپارسی تصدیق خوانند فهو التصریح بان ثانی قسمی العلم هو الذی وضع بازائه لفظ التصدیق فی لغة العرب گرویدن فی لغة الفرس ولنفی لما ذهب الیه بعض من ان گرویدن فی المنطق غیره فی اللغة
وقال فی الشفاء التصدیق فی قولک البیاض عرض هو ان یحصل فی الذهن نسبة صورة هذا التالیف الی الاشیاء انفسها انها مطابقة لها والتکذیب یخالف ذلک فعلم ان التصدیق حصول النسبة التامة فی الذهن علی انها مطابقة للواقع بل
حصول ان ینسبها الذهن بالثبوت او الانتفاء الذی هو بین طرفی المدرک الی ما فی نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحکم الی الصدق اعنی صادق دانستن گرویدن ولکنه بان ضد التکذیب الذی معناه نسبته الی الکذب اعنی کاذب
دانستن فالتحقیق ان الصدق کما یکون صفة للکلام فیقال کلام صادق ای حکمه مطابق للواقع والتصدیق اذا کان بمعنی النسبة الی الصدق هو بمعنی العلم انه صادق جاز اعتباره فی کل من الکلام والمتکلم فی الایمان الصدق بمعنی المعنی
الاعم الشامل للکلام والمتکلم لانه المناسب لما هو بصدده اذ تارة لیصدق حکم الکلام المنفی مثل ان الله تعالی موجود واحد ونحو ذلک واخری الشارع فی جمیع اقواله فیکون بمعنی نسبة الکلام او المتکلم الی الصدق بمعنی العلم بانهما صادقان
گرویدن او معنی التصدیق المذکور فی کتب المنطق بادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة اعتبر المعنی الاول لانه المناسب لما هو بصدده وکونه قسیما للتصور فیکون بمعنی نسبة مضمون الکلام وان کان الی الصدق بمعنی العلم بانه مطابق
للواقع وهو بمعنی گرویدن لمعنی الایمان بالله تعالی التصدیق بانه موجود واحد متصف بالصفات الکمالیة یعنی ادراک انه کذلک الاذعان والقبول له وکذا الایمان بالرسول التصدیق بانه نبی واجب الاتباع والانقیاد وان ما جاء به
من عند الله تعالی حق بمعنی ادراک انه کذلک الاذعان والقبول ولذا قال والتسمیة تسلیما زیادة توضیح للمقصود فظهر ان التصدیقین متحدان فی انهما من قبیل العلم دون الفعل وان اشترط فی التصدیق بمعنی الایمان تعلقه بامور مخصوصة
ولم یشترط فی المنطق ذلک بل اعتبر متعلقه اعم حتی یشتمل الجهل المرکب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشریف انه قال وجعله مغایرا للتصدیق المنطقی وهم کیف والتصدیق المنطقی قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصدیق المعتبر فی
الایمان قبول نبوة محمد صلی الله علیه وآله وسلم والزام علی نفسه متابعته فی جمیع ما اخبر محمد صلی الله علیه وسلم وبینهما بون بعید وذلک لان نبوته صلی الله علیه وسلم مخصوصة متضمنة للالزام المکلف اتباعه فی جمیع ما جاء به فقبولها قبول لتلک
النسبة فکیف یکون بینهما بون بعید بل یکونان متحدین بالذات غایته انهما متغایران احدهما اخص من متعلق الآخر فان قیل التصدیق المنطقی یتناول الظن فهل هذا التصدیق ایضا کذلک قلنا نعم لما قال فی شرح المقاصد المعتبر فی
التصدیق هو الیقین اعنی الاعتقاد الجازم المطابق بل بالمطابقة ویجعل الظن الغالب الذی لا یخطر معه النقیض بالبال فی حکم الیقین قوله وحصوله للکفار ممنوع جواب عما قال المخالف لان التصدیق المنطقی حاصل للکفار
قوله وذکر المصنف فی جواب السؤال المذکور قوله ونحن اذا قطعنا النظر آه وبهذا البحث قال وتحقیق ذلک انه حسن آه اقول نقل عن الفاضل الشریف انه قال لا یخفی ان هذا التحقیق یقتضی ان لا یکون لهذا القسم حسن
اصلا لا لمعنی فی نفسه ولا لمعنی فی غیره اما الاول فظاهر لیس لها حسن بالنظر الی نفسه علی ما ذکر الشارح واما الثانی فلان حسن الوسائط اذا لم یعتبر وجعل حسنها کالعدم فاذ لا حسن للغیر بسببها فیکون قبح لذاته
کل منها کانه حسن بلا واسطة امر فی غایة الرکاکة والمصنف عنه فی غایة البراءة حیث لم یجعل الامور حسنة بالغیر بل قال یشبه ان یکون حسنها بالغیر لکن ارتفع الوسائط فصار کعبادة الله وحینئذ یتوجه علیه ما ورد علیه
بقوله یرد علیه جوابا اعبارة المصنف لا ما ذکره الشارح لعدم استقامته ولیس بشیء لان منشأه عدم التأمل فی جواب الکلام وترک التصفح لاقوال المشائخ العظام وذلک لان معنی عدم الحسن له بالنظر الی نفسه هو انه اذا نظر الی خصوص
ذلک الفعل وقطع النظر عن کونه عبادة مامورا بها کما ذکر فی الکتب القوم فلا ینافی ثبوت الحسن له نظرا الی کونه عبادة مامورا بها کما اشار الیه بقوله المطاوعة بالامر ومعنی عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله کالعدم جعل حسنها مضمحلا
فی جنب حسن هذه الافعال کما اشار الیه بقوله حتی کان الحق بالامر هو نفس الافعال التی ورد الامر بها ولذا جعل هذا القسم من قبیل الحسن لمعنی فی نفسه مشابها بالحسن لغیره ولم یعکس یؤیده ما ذکرنا قول الامام ابی زید فی التقویم
لما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط ثبتت بخلق الله تعالی کانت مضافة الیه جل وعلا بلا واسطة عبرة حکما فصارت کافعال الصلوة التی حسنت لانها فی نفسها تعظیم للمفعول له وذکر فخر الاسلام
وشمس الائمة بعد ذکر الوسائط غیر ان هذه الوسائط لما تخرجها من ان یکون حسنة لعینها فعرفنا انها بمعنی من النوع الذی هو حسن لعینه لذا جعلناها عبادة محضة فظهر ان ما فی غایة الرکاکة لیس کلام الشارح واما قوله والمصنف عنه فی
غایة البراءة ففاسد ایضا لان المصنف لم یقل بقوله یشبه ان یکون حسنها بالغیر ان حسنها بالغیر الی بحسب الظاهر کونه بالغیر لکن اذا تامل ظهر ان حسن الغیر غیر معتبر بل العبرة لحسنها کما یشعر به قوله لکن ارتفع الوسائط فرجع بالوفاق وان
اراد به کما ذکره المعترض کان مخالفا للجمهور وفساده فی غایة الظهور قال وانما یحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء آه اقول فان قیل لیس هذا مخالفا لما سیأتی ان النفس کانها مجبولة علی المعاصی بمنزلة النار علی
الاحراق فبالنظر الی هذا المعنی لا یحسن قهرها قلنا لا لان اعتبار الحسن فی قهر النفس الامارة بالسوء التی زجرها ارتکاب للمعاصی واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن فی قهرها بالنظر الی امر آخر کما جبلة فلا منافاة قال والاحسن ان
یقال ان الفقیر آه اقول انما کان احسن لان الحق بها بیان عدم العبرة بالوسائط وحسنها وجعل الحسن لها لهذه الافعال ورد الامر بها وهذا التقریر انسب بما سیأتی من الاول لان قوله لکنها لا یستحقان هذه العبادة لا یلایم قبله
قبل الملایم ان یقال لان الفقیر انما یستحق الاحسان من مولاه لانه الذی تکفل برزقه لا من العباد لانهم ایضا محتاجون الیه تعالی ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنیاء فاوجب الزکوة فی اموالهم امرهم بصرفها
الی الفقراء فصرفهم الیهم لما کان بامره تعالی وایجابه علیهم کان المصروف ما اعطاه الصارفین کان الاحسان مستندا الیه تعالی لا الی العباد وکذا البیت انما یستحق الزیادة والتشریف لتعظیم الله سبحانه ایاه علی
سائر البیوت فتعظیمه تعظیم الله تعالی فی الحقیقة وکذا النفس انما یستحق القهر لتزجر عن مخالفة اوامر الله تعالی ونواهیه حسن دفع الحاجة وزیارة البیت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار کل من المذکورات
حسنا لمعنی فی نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة فان قیل الصلوة صارت قربة بواسطة الکعبة ایضا فینبغی ان یکون من هذا القسم کالحج اجیب بانها تعظیم الله تعالی ابتداء وبلا توقف علی
الکعبة فانها قد کانت حسنة حین کانت القبلة بیت المقدس وجهة الشرف فقد بقی حسنه عند فوات هذه الجهة اشتباه القبلة فلم یتوقف حسنها علی الواسطة کانت من الاول قطعا بلا مشابهة لما
حسن لغیره قال ولا خفاء فی انها لیست نفس الزکوة آه اقول فان قیل مراد المجیب هنا لا یکون امور آخر فی الخارج ممتازا عن المذکورات قلنا هو مم فان الزکوة ایتاء جزء مقدر عن النصاب الحولی
للفقیر المسلم الذی لیس بهاشمی ولا مولاه ودفع الحاجة لا یکون الا بعد صرف الفقیر ذلک المال الی حوائجه وکذا الحج لیس زیارة البیت فقط فی الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزیارة فیکون
الزیارة جزء الحج فکان خارجا للحج ممتازا عنه فی الخارج وکذا الصوم لیطلق علی الامساک ساعة مع النیة فلا یوجد فیه قهر النفس بل فی الاستمرار علیه والتزام التکرار ولو سلم فلا
ینافی کونها وسائط فان الواسطة لا یجب کونها مغایرا للاصل فی الخارج کما فی الجهاد لاعلاء کلمة الله تعالی وصلوة الجنازة لقضاء حق المیت علی ما سیأتی تحقیقه ان شاء الله
تعالی قال والمقصود ما صرح به المصنف اقول ای مقصود فخر الاسلام ما صرح به المصنف من کون الواسطة قهر النفس ودفع حاجة الفقیر وزیارة المکان المشرف بقرینة ذکر الفقیر

فی الاول وجوابہ حسن ہذہ العبادات الثلثۃ قال لکونہ وقعت العبادۃ فی الشرع التی بیناہا والثواب لکن اقول کا وضوء للتبرد وتیمم بغیرہ للا نیۃ فیہ اشکال وجوابہ ان الوضوء ونحوہ
للتبرد یمکن ان لا یکون بصلوۃ والا یستحق فاعلہ المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر قال لجوازہ ان یکون خارجا عنہ حاصلا فاعلیہ اقول ولا شئ بالنسبۃ الی الانسان فانہ خارج
عنہ صادق علیہ وان کان داخلا فی الحصول لما صلہ فی الانسان قال لا نزاع للاشعری آہ اقول فیہ بحث لان الاشعری اذا لم یتنازع فی ذلک ثبت مرمانا لایجابا
عن کون العقل قبل ورود الشرع بحیث یستحق فاعلہ المدح او الذم فی نظر الشارع ان العقل مدرک لذلک لانہ یحکم بہ کما ذہب الیہ المعتزلۃ قال فی حواشی شرح المختصر یعنی انا نرید
بالعقل قبل ورود الشرع ان ہذا الفعل مما یستحق فاعلہ الثناء او الذم فی نظر الشارع وظاہر ان العدل والاحسان کذلک فان العقل مدرک حسنہما قبل ورود الشرع وان لم یرد
بہ خطاب الشارع الحاکم وکذا قولہ تعالی وینہی عن الفحشاء والمنکر والبغی فان الشارع اذا اخبر عن کون الشئ فحشاء ومنکرا او دیثا قبل خطاب کان فاعلہ مما یستحق الذم فی نظر الشارع
بالضرورۃ والجملۃ الحسن والقبح من مدلولات الامر والنہی عندنا من موجباتہما عند الاشعری وہذہ الآیۃ تدل علی ما ذکرنا فتدبر قال ولقائل ان یقول آہ اقول لیس للقائل ان یقول ذلک
لان مراد المصنف بالامر المطلق الخالی عن القرینۃ الدالۃ علی کون معنی نفسہ او غیرہ وہہنا کذلک لان العقل وان لا خطاب ازکون الامر بہا لرفع حاجۃ الفقیر کہ یصدر عنہا المدعی الا
المقام کما بین تحقیقہ فان ارادہ بکون العقل قرینۃ کونہ قرینۃ علی الملاحظۃ الابتدائیۃ فمسلم لکنہ لا یفید وان اراد بہ کونہ قرینۃ علی انہا حسنۃ بمعنی فی غیرہا فممنوع علیہا قال ذکرہ فیفنا
عن ذکرہ اقول ای یکون قولہ قائم بنفسہ مغنیا عن ذکر المنفصل وہو قول المصنف المنفصل یکون مکررا وان یقول ای المصنف رحمہ اللہ قال ولا یخفی علیک ان لیس کونہ کافرا
اقول ہذا اعتراض علی فخر الاسلام بوجہین الاول ان الواسطۃ فی ہذا القسم من الحسن بمعنی فی غیرہ یجب ان تتادی بنفس المامور بہ وکفر الکافر واسلام المیت لیست کذلک بل یعنی
قولہ اتما مالحسنین یعنی لکفر الکافر واسلام المیت والثانی ان المقصود ہہنا بیان عدم انفصال الواسطۃ عن المامور بہ لا بیان انفصالہا عنہ فان معنی قولہ وذلک معنی منفصل
عن الجہاد والصلوۃ وقولہ الا انہ اراد بالانفصال آہ جواب عن الثانی وبخرج الجواب عن الاول وان لم یتعرض لہ التحریر بان یقال لما جاز ان یرید بالانفصال التغایر والتباین
لتحقیق کون حسن الجہاد والصلوۃ الجنازۃ بالغیر جاز ان یذکر الواسطۃ البعیدۃ مکان القریبۃ لتحقیق ذلک ایضا قال وقد عرفت ما فیہ اقول اشارۃ الی قولہ وفیہ نظر لان الواسطۃ
ما یکون حسن الفعل لاجل حسنہا الخ قال ضرورۃ ان الامر یتعلق الا بما ہو حسن اقول یدل علیہ الآیۃ السابقۃ اعنی قولہ تعالی ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الآیۃ قال
ذکر فخر الاسلام من الحسن لغیرہ ضربا ثالثا آہ اقول عبارۃ فخر الاسلام ہکذا وضرب منہ ما ہو حسن فی شرطہ بعد ما کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ وہذا القسم یسمی جامعا ای ضرب بین الذی
حسن لمعنی فی نفسہ کالزکوۃ فان الصلوۃ حسنۃ لعینہا لکونہا تعظیما اللہ تعالی قولا وفعلا والزکوۃ ملحقۃ بہا وقد ازدادت کل واحدۃ منہما حسنا باعتبار حسن شرطہما وہو القدرۃ علی
الاداء وہذا التقسیم یسمی جامعا لاشتمالہ علی ما حسن لعینہ ولغیرہ وقد یجمع الحسن بالاعتبارین کما مر وقولہ وہی القدرۃ ای الشرط لانہ باعتبار الجزء قال وحاصل کلامہ ان وجوب الاداء
آہ اقول قال فخر الاسلام واما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلک عبارۃ عن القدرۃ التی بہا یتمکن العبد من اداء ما لزمہ وذلک شرط الاداء دون الوجوب قولہ
وذلک عبارۃ آہ اشارۃ الی الغیر المفہوم من قولہ الضرب الثالث قولہ وذلک شرط الاداء اشارۃ الی القدرۃ ذکرہ باعتبار الخبر وارادۃ وبشرط الاداء قولہ دون الوجوب لان الوجوب دون
نفس الوجوب لوجوب الصلوۃ علی النائم والمغمی علیہ مع امتناع الاداء کما سیاتی تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی فظہر ان الحاصل الذی ذکرہ لیس حاصلا لکلامہ فقط بل ہو وما ذکرہ فخر الاسلام بعدہ
قال حسنا حسنا لغیرہ اقول ضمیر ما راجع الی اداء العبادۃ ویجوز ان یرجع الی الضرب الثالث المسمی بالجامع قال ولا یخفی انہ فیہ نوع تکلف اقول ای فی جعل ہذا المجموع قسما مستقلا
نوع تکلف کما لا یخفی بل لا وجہ لہ اصلا علی ما ذکرہ فی النظر السابق ان الواسطۃ ما یکون حسن الفعل لاجل حسنہا فان نفس القدرۃ لا تتصف بالحسن لانہا لیست من الافعال الاختیاریۃ
قال وان جعلہ من اقسام الحسن لغیرہ آہ اقول لان معنی الحسن لمعنی فی نفسہ ولمعنی فی غیرہ ما اجتمعا ولم یترجح الثانیۃ علی الاول لم یکن اعتبار الاول من اعتبار الاول بل الاعتبار
الاول اولی من الثانیۃ لان ما بالذات مقدم علی ما بالغیر وکان الاول جعلہ من اقسام الحسن لذاتہ قال ولقائل ان یمنع کون العلم تابعا للمعلوم آہ اقول فان قیل قد تقرر ان العلم
تعلقین قدیما وحادثا فلم لا یجوز ان یکون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا ہو معنی الابصار کما فی اصابۃ المحسوسات غایۃ ان لیس للطاقۃ من جانب التعلق فتدبر قال ولا یخفی انہ
اقول وہو اصطلاحہم کون الایمان عبارۃ عن التصدیق بجمیع ما انزل وبطلانہ ظاہر فالصواب فی التلخیص افادہ المحقق فی شرح المختصر حیث قال والجواب انہم لم یکلفوا الا بتصدیقہ
وانہ ممکن فی نفسہ متصور وقوعہ الا انہ مما علم اللہ تعالی انہم لا یصدقونہ لعلمہ بالعاصین واخبار رسولہ کاخبار نوح بقولہ انہ لن یؤمن من قومک الا من قد آمن لانہ اخبرہم بذلک اخرجہ
الممکن عن الامکان بعلمہ او خبرہم لو کلفوا بالایمان بوجہ علمہم بالجملۃ انہم لا یؤمنون لکان من قبیل ما علم المکلف امتناعہ ووقوعہ وحمل ذلک غیر واقع لانہ یوجب انتفاء فائدۃ التکلیف
وہو الابتلاء والاستحالۃ منہم لما ذکرتم فلذلک لو علموا لسقط منہم التکلیف قال ولقائل ان یقول لیس فی معنی الوجوب آہ اقول فیہ بحث لانہ بعد ما قال فی توجیہ کلام الحنفیۃ وہو قبیح لا یجوز صدورہ
عن اللہ تعالی لا یتوجہ الاعتراض لان المراد ان ہذا التکلیف قبیح بمعنی ان فاعلہ یستحق الذم فی نظر الشارع ولا شئ من القبیح جائز الصدور عنہ تعالی اما الاولی فظاہرۃ واما الثانیۃ فلانہ تعالی
حکیم وجمیع افعالہ متقنۃ علی نہج الحکمۃ فلا یجوز ان یصدر عنہ عبث فضلا عن القبیح فلو صدر عنہ ما من شانہ ان یستحق فاعلہ الذم کان منافیا للحکمۃ وان کان قادرا علیہ لانہ لیس ممتنعا بالذات فیعنی
عدم جواز صدورہ عدم تجویز العقل صدورہ عنہ کما فی التنزیہات لا اللزوم وعدم جواز الترک للزوم الوجوب علیہ فیکون ہذا توسطا بین مذہب الاشاعرۃ القائلین بالجواز اذ لا غیرہ فی العقل
عندہم وسوء فہم الخطاب وبین مذہب المعتزلۃ القائلین بالوجوب یعنی عدم قدرتہ علی ترکہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا قال اجیب بوجہین الاول ان التکلیف آہ اقول حاصل الجواب الاول المناقشۃ فی
قولہ نفس الوجوب لا ینفک عن التکلیف لانہما قد ینفک عنہ وحاصل الثانی المناقشۃ فی قولہ والتکلیف مشروط بالقدرۃ بان لیس معناہ ان القدرۃ شرط حال التکلیف بل حال ایقاع الفعل وبیانہ
تمام تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی قولہ لان ہذا المذہب لیس مذہبا بل خلافا للمعتزلۃ فان الاستطاعۃ عندہم قبل الفعل کالتکلیف قال من غیر حرج اقول ہو متعلق بقولہ یمکن قولہ فانہ یتعلق بالبدن
لکن ہو قلیل نادر من غیر حرج قال وفرق بین الکثیر والادنی اقول حاصلہ ان المال یشتمل من الکثیر من ادنا درہما ساعۃ فی الاصطلاح قال ما یتمکن من القدرۃ آہ اقول ہذا اشارۃ

الى سؤال تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق الوقت مع بعده كان ينبغي ان تعتبروا في حق امكان الاداء في الحج بعد من الزاد والراحلة وفي الزيادة الى ان هذا اقرب الى الوقوع من ذلك قوله لان القضاء الخ
اشارة الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصورة اما في الحج فلان جميع العمر وقت الاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتاخير عن السنة الاولى
قضاء كما سيأتي واما في الشيخ الفاني فلان الانسان قدر على القضاء به الاكل والقدرة لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما في المتن قوله اذا صلى في الوقت بالعذر سقط القضاء وبعد الوقت فالوجه الاعتبار امكان
زوال الملاءة وكذا الاعمى بان خلق الله تعالى فيه البصر ثم وجب عليه الجمعة لم يجب قضاء ما صلى ما قبله قال بخلاف يمين الغموس اه اقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان البر في الجملة اذا كان
كافيا في الحلف لمس السماء لزم ان يكفي في بعض صور يمين الغموس ايضا وهو ان يقول والله ما فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال المص
رحمه الله تعالى ان القدرة التي شرطنا ما مقدمة هي الاسلامة الاسباب والالات فقط وقد وجدت ههنا اقول فيه بحث لان الوقت سبب بلا مرية ولا سلامة له ههنا وسيأتي في اول الفصل الاتي ما يخالف
هذا فتدبر قال فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده اقول فيه بحث وهو ان الظاهر ان المراد بالقدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعدما تعلق به القدرة فيوجد لا يكون مقدورا بمعنى
ما يصلح ان يتعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلقت به القدرة قال التحرير في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما زعموا لما كان متعلقا
للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة والتاثير انما هو الايجاد وايجاد الموجود محال لانه اما ايجاد للوجود بوجود سابق وهو غير لازم والا لزم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ايضا
محال واما المقدور فان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية اقول
قوله والتاثير هو الايجاد ممنوع لجواز ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل ومعه في قوام القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد والاعدام
فعل وان لم يشأ الايجاد او الاعدام لم يفعل فيفهم منه كونه قادرا على الموجود حال وجوده وانه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ اعدامه لم يعدمه وهي كونه قادرا على المعدوم حال انه ان شاء وجوده اوجده وانه
ان لم يشأ وجوده لم يوجده ولكن هذا على ما ذكرناه نافع في كثير من المواضع قال وهو مراد بقولهم الخ اقول هي الحقيقة المذكورة فرع هذا القول وحاصله ان التكليف لا يتوجه انما يلزم اذا كلف بالفعل
الفعل قبل وجود القدرة التي من جملتها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كلف بالفعل مع وجود علته التامة وليس كذلك وهو قبل المباشرة مكلف بالاتيان في المستقبل بالمباشرة قال اما صلح مع القدرة المطلوبة
اقول يعني ان ما ذكر في المتن من قوله لانه يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتاويل وانه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره كل ما يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
ينتج انه لا يجب قضاؤه قال وقد يستدل على اشتراط هذه القدرة بالاداء اقول حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو ما اعتبر ليظهر اثره في ثمرته وهو القضاء ولا تعلق بالقضاء لم
يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان القضاء اليسر خلفا وهو المواخذة الاخروية قال اي ليسر قدرة العبد على الاداء او الواجب اقول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج الى تاويلها وذلك لان الدال
على الاداء لا يجوز ان يتعلق به بيسر هو ظاهر وما باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه هو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدرة نوع خفاء
قال والاظهر ان يقال آه قال انما غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اقول قال صاحب الكشاف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير بالميسرة اذ هذه القدرة الى صفة
اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بالقدرة الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت ميسرة قال في تقسيم المامور به باعتبار الوقت وغيره الخ اقول
قال فخر الاسلام هذا الذي ذكرنا هو تقسيم في صفة حكم الامر في صفة المامور به في نفسه فاما ما يكون صفة قائمة بغيره هو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شارحه اي ما يكون صفة للمامور به قائمة بغير المامور به
وهو الوقت اذا المامور به قد يوصف بانه موقت كما يوصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المامور به هي الوقت كيف يصح ان يقوم بغيره الذي هو الوقت عدل صاحب التحرير عن تلك العبارة فقال في تقسيم المامور به قائما
قائم به هو الوقت فلم يرد عليه شيء قال حق التقسيم ان يقال آه اقول لانه يكون مرددا بين النفي والاثبات شبيها بالحصر العقلي قال ويقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا وهذا ولا ذاك
او سببا لا معيارا او بالعكس آه اقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث كالصلوة والرابع كقضاء رمضان قال وفيه مناقشة لا تخفى اقول وجه المناقشة ان ذلك لا يبلغ حد القطع اذ لا يبلغ حد التواتر
ونومي وههنا اليس كذلك قال ودفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت آه اقول التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمية واما قال وجوب الصلوة ايضا على الوقت بناء
لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب الصلوة واما قيل لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلوة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت فكيف لا يقدم الوجوب هو ليس بشيء وسعه فتدبر
قال يريد ان ههنا وجوبا ووجوب الاداء آه اقول قال فخر الاسلام وما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكنه لم يجب الاداء للحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد ثم
ليس ضرورة الوجوب تعجيل الاداء ويتراخى الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتراخى الى المطالبة وهو الخطاب اما الوجوب فبالايجاب بصفته سببا لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل
كلامه وقد اضطرب كلام الشراح في تقريره مراده لا سيما في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر في الكشف والعجب ان صاحبه حمل الاستطاعة على سلامة الالات ثم نقل ما ذكر الشيخ في بعض
تصانيفه تقوية لكلامه مع انه غير ملائم له فضلا عن التقوية فاراد التحرير بيان مراد المصنف على وجه تبيين مراد فخر الاسلام وتوضيحه ان في الصلوة مثلا وجوبا ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
هو الايجاب القديم المفهوم من قوله اقم الصلوة مثلا من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدلوك الشمس مثلا فان المراد به الزوال فيكون سببا لوجوب الظهر والغروب يكون
سببا لوجوب المغرب فانه تعالى لما امر باقامة الصلوة في هذه الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد تشتغل ذمته المكلف بنوع عبادة كان ذمته فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو معنى كونه سببا
كما سيأتي ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل اي التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج الفعل من العدم في الوقت المخصوص وهو اما وقت الشروع في الفعل ووقت التضييق على ما سيأتي
وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو اقم الصلوة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع او حين التضييق ولهذا لا يأثم بالتقصير في الشروع والترك في التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله تعالى وارادته كما هو شان سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد بمعنى سلامة الاسباب والالات لما عرفت في مباحث القدرة ان الممكن من القدرة لا يكفي في وجود الفعل بل هو مبني قدرة المؤثرة
في كسبه المستجمعة بجميع شرائط التاثير كما هو المقرر عند الماتريدية في جميع افعال العباد الاختيارية وان لم يكن مؤثرة في خلق اصلا فهذه القدرة لا تكون الا مع الفعل بالزمان وان كانت مقدمة عليه بالذات كما مر هذا ما لا على الماتريدية
هذا هو مراد فخر الاسلام بما نقلناه عنه معنى قوله ولهذا ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي مر ذكره لا بالخطاب اي تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء

لا لوجوب وانی الکلام الصحیح قال فمن ہنا ذہب بعض الشافعیۃ الی ان لا معنی للزوم الاتیان بالفعل آہ اقول فیہ بحث لان تفسیر الوجوب بما ذکر صحیح لا خفاء فیہ کما ذہب الیہ بعض الی ان لا
معنی للا اللزوم الاتیان بالفعل لکن قولہم لا معنی للوجوب ان وجوب الاداء لیس کما ینبغی لان مرادہم بالترک المذکور فی التعریف علی ما صرحوا بہ الترک فی جمیع الوقت فیلزم وجوب الجزء الاول من حیث اللزوم
الاتیان بہ الا انہ فیہ الجزء الاول لکن قولہم موسعا بل فی ہذا الوقت مضاعا حتی الموت کما فی محوہ تحقق اللزوم والعقاب فتقییدہ ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول کان من یودی الغرض بحیث لاقبلہ لکن لیس فیہ
وجوب الاداء وجوازہ فیہ فلو وجب الاداء الا اثم بالتاخیر لاداء الوجوب لاداء انما ہو بالشرع وتضییق الوقت کما ذہب الیہ الحنفیۃ فان قیل قولہم لا معنی للوجوب الخ من جواب اکلام صحیح لان الوجوب حقیقۃ الاتیان بالفعل بلا
تاخیر یوجد الصفۃ بدون الاداء وصدق قلنا نقول بوجود الصفۃ بدون الموصوف مما اقول الفعل الذی یتعلق بہ الوجوب لا یتحقق الا فی الخارج بخلاف الفعل الذی یتعلق الوجوب فانما یتحقق فی وجوب الاداء وہذا لحقیقۃ
فیہ الحق الخ فانہ من ان الفعل بحیث یستحق فاعلہ المدح والثواب وتارکہ الذم والعقاب فقیل اول جزء من وقت الصلوۃ وتحقق ہذا المعنی الی اخرہ وان کان الترک بالنظر الی جمیع الوقت ولہذا
یسمی واجبا موسعا اتفاقا فالنظر ثبوت وجوب الفعل فی اول وقت الصلوۃ وہو بالتوسع مع عدم الفعل فیہ فی الخارج واما وجوب الاداء فلا یوجد فی اولہ بل بعد الشرع الاجتماعی التضییق فحینئذ یتقرر الخطاب اللازم
وخرج من اللزوم الی الوجوب فلا معتبر الوجوب بدون الفعل وان کان نفسہ معتبرا فی مفہومہ اعتبارا فی نفس الوجوب لا فیہ فی ذلک سببا لوجوب الاداء ان المتبادر من لفظ الاداء ہو الوجود الخارجی وان المت فی
التحقیق انما یحمل علی ان انواع التوفیق فلما فرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوہ احدہا ان وجود الفعل فی الخارج معتبر فی وجوب الاداء دون نفس الوجوب بل المعتبر فیہا القصد بمفہومہ ما اخذ من مفہوم
الوجوب وثانیہا ان وجود الفعل فی الخارج معتبر فی نفس الوجوب کما ثبت عبارۃ عن تحقق اشتغال الذمۃ بالفعل لزوم وقوعہ فی الذمۃ ولما اعتبر فی ذلک وجوب الاداء کان عبارۃ عن لزوم ایقاعہ والتفریغ الذمۃ
وثالثہا ان وقت الواجب الموسع وما کان موسعا معتبر فی نفس الوجوب بان یتعین بل یکفی زمان الحقیقۃ للمعنی التوسعۃ بخلاف وجوب الاداء حیث یعتبر فیہ زمان معین وہو بعد الشرع او حین التضییق الاول
مختار صاحب الکشف والثانی مختار المصنف والثالث مختار التحریر رحمہ اللہ تعالی فتوضیح مثل ہذا التوفیق والتحقیق قال وحینئذ لا یتقرر ثبت فرق آہ اقول ای علی تقدیر القول بتاخر الوجوب الی زمان ارتفاع
المانع ولیس ہذا التقریر عبارۃ قال فان لیس المذہب الحنفیۃ اقول لان مرادہم تحقق اللزوم تحقق لزوم الاداء او المانع لم یتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب بالعلم عند المانع فیکون معنی کلام
قد اتبع ہذا البعض من الفرق الفاضلین تاخر الوجوب الی ارتفاع المانع قال والظاہر ان اشتغال الذمۃ الی قولہ مجرد عبارۃ اقول لیس فیہ مجرد عبارۃ لان ما ذکر من الحصر بان مرید لہم لم یرد
الفعل الذی ہو یقابل الخارجی علی ما اعتبار ما الامر علیہ قال وفیہ نظر لانہ ان ارید بلزوم وجود الحالۃ آہ اقول الجواب باختیار الشق الاول قولہ فلزوم وقوع الفعل تقبلا انما یکون غیر معقول اذا فسر
لو کان القصد والزوم وقوع الفعل الاختیاری بمنہ فی تلک الحالۃ ولیس کذلک بل المعقول لزوم وقوعہ بعد زوال العذر کما صرح بہ وسیصرح بہ فسقوط الفرض عن قریب انتہی قولہ کما لزم الوقوع لزم الایقاع کم اذکرناہ
ولا یلزم الایقاع فی تلک الحالۃ کما اذا زال العذر فی وسط الوقت حیث یوجد الوجوب الموسع ووجوب الاداء الی آخر الوقت بدلیل انہ لا اثم بالتاخیر فی اول بل فی الثانی قال فلزم ان الوجوب لزوم
الایقاع الفعل وہو الاداء آہ اقول قیل ہذا بعید عن قصد القوم لانہم ما اراد فرقا بین نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بیان الوجوب ہو وجوب الاداء والتغایر انما ہو باعتبار الزمان مطلقا ومقیدا لان
لزوم الایقاع ہو الوجوب وہو وجوب الاداء وبلا فرق والکلام لا معنی فیہ لیس لانک قد عرفت ان حاصل الاشکال انما یعتبر ان الوجوب صفۃ للاداء وکیف یوجد الصفۃ بدون الموصوف فالاولی ان یجاب
الانفصال بجعل الوجوب صفۃ للفعل والفرق بین نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقیید الزمان والاطلاق وقد عرفت من التحقیق السابق ان ہذا العذر صالح للتفرقۃ قال فان قیل ینبغی ان لا یکون صوم المریض
المسافر آہ اقول تقریر السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم فی حق المریض والمسافر بل کانا مخاطبین بالصوم فی ایام اخر لم یکن صومہما فی رمضان اداء للواجب علیہما لان سبب وجوب الاداء ہو الخطاب
وسبب نفس الوجوب ہو الوقت وقد انتفیا لکونہما مخاطبین بالصوم فی ایام اخر فینبغی ان لا یکون صومہما فی ایام اخر ایضا لحصول العذر وتقریر الجواب انہما داخلان تحت خطاب فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ غایۃ انہم کانا مخاطبین بالصوم
فی ایام اخر علی التخییر فبعد الشروع فی رمضان یتوجہ الخطاب ویلزم الاداء کما اذا امر واحد مبہم من امور معینۃ کخصال الکفارۃ فان الواجب احدہا علی التعیین فاذا اختار الکفارۃ واحدا منہا تعین فلذلک لان یکون
واجبا صوم رمضان ہہنا لکونہ فی ضمن الا فرض علی سؤال الی لحج ان الصوم غیر اداء الواجب لیس علی ما بنی الوجوب ونفس الوجوب للمریض والمسافر علی الجواب ان ہذا مبنی علی ما نقل عن الشافعی فی فعل
وہو ہہنا غیر مستقیم ضرورۃ وصیرورۃ الواجب حینئذ علی التعیین لا واحدا علی التعیین کما ہو الرأی الصحیح ثانی کلاہما ناش عن عدم الاستخراج وانما قال علی الرأی الاصح احترازا عما قال بعض المعتزلۃ ان الواجب
ہو الجمیع ویسقط بواحد البعض وعن بعضہم ان الواجب احد معین عند اللہ تعالی وہو یفعل فی الحال انہ علی المکلف وعن بعضہم ان الواجب ما فعلہ ثم قال وان کان فی الاخیر قال والقائل ان یمنع عدم الخطاب آہ اقول
جوابہ ان المراد بالخطاب لتقدیر الامر لاجل الوجوب والخطاب الجاری بالایجاب مرتب الحکم علی الوقت وہو السبب لوجوب الاداء وکما صرح بہ العلم من ثمۃ الشرع لہذا اختصر سببیۃ فیہ ودخل الوقت الذی ہو سبب نفس الوجوب
منع عدم الخطاب بہذا المعنی فی المغمی علیہ انما ہو مکابرۃ محضۃ قال وہذا ینفع ما یقال آہ اقول ای ارتفاع الاول فلان الموقوف علی الاداء لیس سببیۃ بل تقرر الوجوب الذی یتوقف الاداء علیہ ایضا
علی تقرر الا فی نفس السبب فلا یرد والارتفاع الثانی فلان تحقق الوجوب لا یتوقف علی الشرع بل الموقوف علیہ تقرر الوجوب قولہ لعدم تحقق سببہ ثم فان نفس سببہ محقق لکنہ غیر متقرر فلا یلزم من عدم التقرر عدم
التحقق قولہ وفسادہ مبین من ثمۃ انما یقال اذا فسادہ اللازم قال وکلمۃ ما لیست الی موقتہا اقول ہو ان لاہما المجرد والتفرقۃ کما فی قول الشاعر کما برقت قوما عطاشا غمامۃ فلما رأوہا اقشعت
وتجلت قال بان یقول عینت ہذا الجزء للسببیۃ اقول اعترض علیہ بان تعیین کون الجزء للسببیۃ لیس وسع العبد ولو قال عینت ہذا الجزء للاداء لکان اولی قال بل بجاب بانہا انما
تعینہا فیصیر ہو الواجب بالنسبۃ الیہ اقول قیل علیہ المصنف لم یقع موقعہ لاقتضائہ ان یکون المؤدی بعینہ ہو الواجب ولیس کذلک بل الواجب ہو احد الامور وتادی ہو باشتمالہ علی الواجب کذا قولہ
تعیین بالفعل فی الموضعین لیس کما ینبغی اقول کان ہذا القائل لم ینظر فی شرح المختصر وحواشی شرح العضد ولم یتأمل فی عبارۃ ہذا الشرح قال المحقق فیہا ان الواجب فی الواجب المخیر احد الامور لا علی
التعیین لکن اذا اختار واحدا منہا صار ہو الواجب بالنظر الی الفرق بین قول من قال الواجب بالنسبۃ الی الحد الکلی آہ وہو بالفعل کما سیقال الوجہ انہم لا یقولون انہ ابتداء ان الواجب فیہ بالنسبۃ
الی الفعل ونحن نقول کذلک بل نقول ان الواجب احد الامور لا علی التعیین فاذا اختار واحدا منہا تعین الوجوب بالطریق الصیرورۃ ولہذا قال فیصیر ہو الواجب بالنسبۃ الیہ ولم یقل فیکون ذکرنا لکلمات
فی قولہ تعیین بالفعل فی الموضعین قال ولما التعریف یعنی دخولہ فی تعریف الصوم آہ اقول قال فخر الاسلام وانما قلنا انہ معیار لانہ قدرہ وعرف بہ قال صاحب الکشف ای لان الصوم قدر
بالوقت حتی ازداد بازدیادہ وانتقص بانتقاصہ کالکیل بالکیف وقد عرف الصوم بالوقت فقیل الصوم ہو الامساک عن المفطرات الثلث نہارا مع النیۃ باذن صاحب الشرع فاذا جعل الوقت د

هو النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به كان الوقت معيارا به ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تاكيد القدر اي قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيار الوالمص قد اختار ما ذكرنا
الكشف او لاداء التحرير الثاني ورد الاول بان الدخول في التعريف لا يقتضيه المعيارية ثم قال الاخر تكلف واراد بان المراد ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامساك الشرعي معيار الجميع اجزاء النهار
بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضيه المعيارية قال لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين آه اقول في هذه العبارة نوع خزازة لان قوله في محل متعلق بالفعل
وضمير كان راجع اليه وكذا ضمير راجع الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبر فحق العبارة ان يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين آه فان الجملة الشرطية يكون خبر الان وحاصلها ان الفعل المامور به
الواقع في محل معين له حكم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار ذاته فعلى هي صفة وجب يقع عن المامور به كرد الوديعة المغصوب فانه مامور بالوقوع في محل معين هو الوديعة فعلى اي وجه اوقعه الفاعل لا يقع الا عن
الجهة المستحقة عليه قال والجواب ان تعيين الوقت للصوم آه اقول يعني ان ما ذكر زفر دليل على تعيين الشارع الوقت لاعدام استحقاق منه على العبد لمنافعه وامساكاته بحيث لا يكون مختارا في صرفها الى ما يريد اصلا وليس
كذلك لانه يكون جبرا فلا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره قال بما ذكرنا ان الاعتراض آه اقول يعني ظهر بما ذكر في الجواب عن دليل
زفر ان الاعتراض الذي اورده من قبل زفر بان الامساك الذي تكلف النفس فعل اختياري فلا وجه لكونه جبريا انما نشاء عن عدم تحقق معنى الكلام اي عدم العلم بمعنى الكلام مستحقا فان كون الفعل في نفسه اختياريا
لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت انها فعل يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى فان الوضوء مثلا فعل اختياري اذا قصد به التبرد لا يكون عبادة واذا قصد به التقرب يكون عبادة قال من جهة انها عبادة اقول اي ان
النية لفظ يصلح ان يكون مجازا او في بعض النسخ عبادة بالدال وهو خطأ قال حاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة آه اقول فيه بحث لانه لا يصلح لان يكون جوابا عما قال الشافعي لانه ان اراد بقوله انا
لا نجعل النية المتاخرة متقدمة انما نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملايم بقوله لان الشيء انما يعتبر حكما اذ التصور حقيقة لان المفهوم منه انا نجعل النية المتاخرة متقدمة حكما فغير صحيح لان المحقق التقديري الذي عرف
التحرير عن التقدم الحكمي والعذر يكون مخالفا لقوله الآتي كما ان المنقضي يجعل كائنا آه فالتقرير الصحيح الموافق لعبارة المص رحمه الله تعالى ان يقال اولا حاصل كلام الشافعي ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد
وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية في الليل فانها لما اعتبرت مع عدم تقارنها الشيء من الامساك فلان تعتبر المقارنة
بالكثر الامساك اولى قال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود آه اقول يعني قياس الحجب النية المعدومة في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة لكنها مسبوقة بالوجود
والمعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر محققا بخلاف المعدوم الاصلي قوله ربما يمتنع فيه ضمير راجع الى وجوده وظرفا بان مفعوله قال وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء آه اقول بهذا يخرج الجواب عن قياس الخصم
الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة بالآخر بخلاف الصوم قال يذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي اقول قيل بل ذكره كما ينبغي
لانه تصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهة بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضي ونفيا للمانع قال وهو مذكور في اصول فخر الاسلام اقول مناقشة في قول المص وهو غير مذكور في اصول
الامام فخر الاسلام لكنه كانه اراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول شمس الائمة قال فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى اقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه على ما بين انه
اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك الا اثنتين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا للاعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء
الفرع اياه لانه ينافي الاصالة فكذا الايمان اصل للشرائع فلا يصلح لان يجعل شرطا باقتضاء الشرائع اياه قال وقد يقال ان ترجمته آه اقول فيه بحث وهو ان المتبادر من هذه العبارة ان الخطة موجهة
فان وضعت وضعت بالتكليف وليس كذلك لان الامام الشافعي العراقيين من الحنفية كما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومامورون بادائها فالعنم فيه سائر العلماء صلح الترجمة بما ذكر غايته ان يكون هذا الخلاف
مبنيا على خلاف آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا فالاصحاب الرازي ابي حامد الاسفرائني فالمسألة
مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الايمان ويعذبوا بالايمان اولادهم يفعلون فلك والاكثر على جوازه تقريبا للافهام وتسهيلا للمناظرة قال متعلق بالعبادات خاصة آه اقول يدل عليه
اعادة الجار في قوله بالعبادات قال ومعناه انهم يواخذون آه اقول لما كان تعلق المص بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة بعد قوله لاخلاف مشعرا بان المواخذة بترك الاداء في الدنيا متفق عليها كالمواخذة بترك الاعتقاد
ولم يكن كذلك للاختلاف في حق وجوب الاداء في الدنيا بين التحرير مراد المص بقوله ومعناه آه فان قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار امر صريح بالعبادات وليس كذلك
فالاولى الماخذ في كونهم مخاطبين بها قلنا يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت مثلا فلانه امر معين وان كان في صورة الاخبار فحقيقة الخلاف انهم داخلون تحت هذه
الاوامر ام لا هذا ينبغي ان يعلم هذا المقام والله الهادي الى سبيل المرام قال فالآية تنساب للقائلين بالوجوب آه اقول فان قيل لا وجه لتمسكهم بها على ذلك المطلوب والجواب عنه بما ذكر لان الظاهر
لم يكن من جملة المؤمنين فانهم المصلون قلنا يمنعه قولهم ولم نك نطعم المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان مرادهم ذلك لقالوا كذلك قال ولا يجب على اعتقد تكذيبهم كما في قوله تعالى آه
اقول يرد عليه انه لم يلاحظ تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم لا يقال هو مثال التكذيب لان قوله الآتي وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات
المذكورة في ذلك قال وايضا منقوض بالامر بالايمان آه اقول رد هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فيصير اهلا للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست
منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر قال قلنا ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان آه اقول فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان راس الطاعات و
اساس العبادات المذكورة في السؤال انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع الضمير الى الايمان والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان راس الطاعات
واساس العبادات فكما لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه في ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطا آه فكيف يثبت وجوبه شرطا ويتعلق الوجوب بالفرع قال لانه ثبت في
ضمن الامر بالفروع اقول يعني ان وجوب الايمان ثبت ابتداء بالاوامر المستقلة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوته بالفرق الظاهر بين ثبوت شيء بالفعل وبين افهامه منه فرديم
فان من عقل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان هذا لا يشفي الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم يكن العبارة لزم المحذور قال وانما الجواب عن
تمسكهم الاول اقول فيه بحث لان المواخذة تستلزم في حق وجوب الاداء في الدنيا قوله او لا نسلم المواخذة على ترك العبادة مكابرة لدلالة صريح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله انما المواخذة و
آه فغير صحيح اما اولا فان الحصر المستفاد منه انما يخالف قوله سابقا والآية تمسك للقائلين في الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا واما ثانيا فلان صرف المواخذة اعتقاد الوجوب

مجازا فلا یثبت الا بدلیل کما مر والعمل بالمعنا ما لم یعرض مجرد النصوصیۃ وقد وقع فی بعض النسخ او لا نسلم بحرف العطف حتی اعترض بعضهم بناء علی ذلک جواب آخر وهو سهو فی بعضها او الاتم او عدۃ وتصحیف قال
العموم نحوا انتم ما لبثون بالایمان فقط التمنع اقول یرد علیه ان المنع ههنا بجواز کان مراد القائل هو المطلوبون بالایمان فقط فهم المطلوبون بسواه مطلقا سواء کان عبادۃ او عقوبۃ او غیرها ولیس کذلک
معناه انهم غیر مطلوبین بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غیر لما قال شمس الائمۃ وعند الشرائع لیست من نفس الایمان فهم مطلوبون بالایمان فانهم مطلوبون بالشرائع التی تبتنی علی
ما یکون جوابا یسمون قال ویح فوجه ان المنهی عنه یجب ان یکون متصور الوجود اقول فان قیل لا یرد علیه ما یوجب کونه مجبورا قبل المنهی فنسلم لکنه لا یفید کما ان یمتنع بعده والبعید ما نقص الی الارکان والاسباب ان یوجد
بعد لم الا بدلیل تحقیقا المراد وقت الامتناع عن الفعل وهو ستقبل کان المعتبر فی الامر وجوب التصور والامتثال فی المستقبل ولهذا کان بحیث لو قدم علیه یوجد آه قال فدل علی حصول الغرض من المعانی الدینیۃ
اعترض علیه ان النکاح فی العدۃ الوطء والامام الغزالی من شافعیۃ قائل بجواز نکاح شربیۃ الاجنبیۃ مذهب قال وجوبه ظاهر آه اقول هذا الجواب دفع قول الامام الغزالی لانه یقتضی ان الصلوۃ شرعیۃ الی اهل شیء
عنده الا انها من الافعال الشرعیۃ کذا قیل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء انما یتم اذا لم یوجد ما یفید عدم المشروعیۃ اصلا ومعهما عدم الشرط وهو الطهارۃ کما ان فی بیع المضامین والملاقیح عدم الرکن قال وجوابه
ظاهر آه اقول الحق ان جواب ان یقال ان کل فعل منهی عنه فانما یعتبر امکانه بالنظر الی نسبته الیه من حیث ذاته مع قطع النظر عن النهی کالطیران فانه ممتنع علی الانسان والصلوۃ مع الحدث والنجاسۃ ولهذا
نهی عن اقامۃ الصلوۃ الا مع الطهر المطلقة المستثناۃ الا بعد الاقامۃ عقلا فظهر ان الفعل الشرعی اذا نهی عنه فکان منعا شرعا فی المستقبل عنه عرفا فوجب ان یکون متصور الوجود فی المستقبل الا بعد عقلا
قال ذکر صاحب القواطع ان صوم العید آه اقول حاصله ان النهی راجع الی الغرض المقصود منه الا تجربۃ قال واعترض علیه الخ اقول یعنی ان الامر فی فعل العبد بدون اعتبار الشرع الا مع الدلیل باسم الشرعی حقیقۃ
فی ان الصوم اسم للفعل المعلوم من الشرع فیدل ان اعتبار الشرع لا یسمی صوما حقیقۃ الا یری ان الامساک فی اللیل لا یسمی صوما حقیقۃ وان وجدت حقیقۃ لعدم الشرع الا وهو اللغۃ کان من صرف
المنهی الیه مجازا حقیقۃ والنهی عنه وعن مطلق الصوم مخیل علی حقیقۃ الا بدلیل قال وجوابه اقول ای جواب الاعتراض فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا فی حقیقۃ الفعل الشرعی حتی لو اتی الفعل
المخصوص بدون الشرع لا یسمی صوما فاجاب التحریر بان اعتبار الشرع لا یدخل فی حقیقۃ الفعل الشرعی لکن له دخل فی کونه عبادۃ یترتب علیها الثواب فالاحقیۃ باسم الشرعی حتی الا الاعمال
من الجزاء الا مع النیۃ قال ان یجاب عن الاول آه اقول نحو کل من الجوابین بحث اما فی الاول فلان معنی الشرعی هو المعتبر شرعا ان یوجد بعد ما کان شرعا کالنبی علیه السلام شرعا فی کونه منهیا
یا فی ان الدلیل الا دل علی ان النهی یقبح الوصف اللازم صریحۃ فی البطلان لان صحۃ الاجزاء والشرائط لا یصحح الشیء اصلا وان قد باعتبار آخر او قیل صلوۃ صحیحۃ یراد انها ما تعین العناد
والبطلان صرف اللفظ الی الکامل او قیل صلوۃ غیر صحیحۃ یراد ما یتناول الفساد واذا قیل صلوۃ الجنب باطلۃ یراد ما لا صحۃ له اصلا ولا یوجد شرطه فی الاتیان فلا اذا منع فی الشرع
لم یکن مقدورا فی المستقبل فهو فیه الفعل الشرعی اذا امتنع فی المستقبل شرعا عند النهی عنه حینئذ قال لا یقال القبح لذاته آه اقول فیه بحث لان العمل قبیح لذاته عند اهل السنۃ والجماعۃ
وقد قال فی مباحث الحسن والقبح فالحسن عند الاشعری ما امر به والقبیح ما نهی عنه ثم قال عند الاشعری ثابتان بالامر والنهی لا انها لذات الفعل ولصفۃ لیطلب ما الی النهی عنه لا لمعنی فی شرعیۃ
عند الخصم اشبه القبیح لذاته فجاز اطلاق القبیح لذاته علی ما یحل بالشبه والمجاز وکذا لا یرید بالاتفاق من نقش بلا اختلاف والمعنی المصطلح عند الحنفیۃ الا انه لما ثبت لا انه عرف بالتقریر لا بل بیانه تسلیم له لا موجب
ونحو هو الذی قصده یقوله ان النهی عن الشرعیات بالقرینۃ اصلا یقتضی القبح لعینه عنده ولهذا قال عنه فلا یدل ان یکون التعریف باطلا قال وحاصل الکلام آه اقول یعنی حاصل کلامه اختار
بان کم ان الصحۃ بالمعنی الاول فلا نزاع فیه وان ما هو التالی اعنی استحقاق الثواب سقوط القضاء آه فلا دلیل علیه وانت خبیر بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لا نه اختار الشق الثانی
سوی استحقاق الثواب فان الصحۃ لا تقتضیه کما فی الوضوء بلا نیۃ فانه صحیح مع عدم الثواب فیه کالصلوۃ بالریاء فانها صحیحۃ مع عدم الثواب فیها واما عدا ذلک فقط فلا دلیل له با ذکرنا علیه ما استقر علیه
فلان الصلوۃ التی ترک واجب یسقطها القضاء حتی لا یجب اعادتها وان حصل الاثم بترک الواجب لا موافقۃ امر الشارع فلما تحصل له النظر الی الاصل وان لم یحصل بالنظر الی الوصف وکذلک
لا یجب الا عادۃ بترک الواجب مما رتب الآثار علیه کالملک فکذلک ترتب الملک فی البیوع الفاسدۃ قال وعلی هذا لا یتوجه المنع اقول یعنی بقوله لا نسلم انه اذا ورد النهی عن الشیء قوله لانه مطلوب الترک
یعنی ان مقاومۃ بطلان القاعدۃ ونفی المنع المذکور یستلزم بطلانها قال فینبغی ان یحمل السؤال اقول یعنی قوله فان قیل قال فان قیل هذا ایل هذا دلیل آه اقول یعنی ان الشرط فی ان یکون
وجود المبدل کالمبیع وفی بدل الخلافۃ عدم لیقوم مقامه ههنا عدم الاصل شرط خلافۃ البدل قال کما اذا عاد العبد الآبق اقول یعنی ان العبد المغصوب الآبق من ید الغاصب اذا حکم علیه
الضمان فاذا عاد من الاباق لا یسقط الضمان قال کما اذا تیمم وصلی ثم وجد الماء اقول حیث لا یعتبر وجود الماء وکما اذا حکم بالضمان علی الغاصب وضمن ثم عاد الآبق لم یعتبر القدرۃ علی العبد
لا یسترد القیمۃ من المولی بل یکون العبد ملک الغاصب قال الا ان فیه بحثا آه اقول تقریر البحث ان الکف لا یجب متعینا فی نفسه کان فی حکم المامور فالعدۃ اذا وجب بتزوج آخر وطیها او فرق
القاضی بینهما کان ینبغی ان یجب علیها عدتان مستقلتان کما ذهب الیه الشافعی ولا یجب تربص من الاقراء مستقلتین کما هو مذهب الحنفیۃ لان ذکر العدۃ تقدیر للرکن الذی هو الکف کتقدیر الصوم الی اللیل
فلما لا یتصور اداء صومین فی یوم فکذا لا یتصور کفان فی شخص فی وقت وتقریر الجواب عنه ان کون الکف فی حکم المامور به مسلم لکن لیس المقصود من الامر بالعدۃ الکف والا لکان الخروج
او النکاح او الجماع حراما فی نفسه ولزم ان لا یاثم الا اثم ترک الکف لا اثم کل من الخروج ونحوه بالاستقلال الا یری ان فی الصوم لما کان الکف رکنا لم یکن الاکل والشرب والجماع حراما فی نفسه وان حصل به
الا اثم ترک الاکل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اکل المیتۃ وشرب الخمر والزنا فانه یاثم اقسام الصوم حتی کان اثم الاکل واحدا وههنا یاثم المرأۃ اثم النکاح الحرام والخروج الحرام
والجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت فالحق ان الامر بها الحرمات من النکاح ونحوه لانها کانت ثابتۃ حال النکاح والطلاق شرع لاذالتها لکن الشرع اخر ثبوت الحکم بعد انعقاد سببه
الی انقضاء العدۃ لحکم ومصالح فاذا کان الحق الحرمات والترک تداخلت العدتان اذ لا امتناع فی اجتماع الحرمات فیجوز ان یثبت حرمۃ الخروج ونحوه موجلۃ الی انقضاء مدۃ الاقراء ولهذا ای
ولکون الحق الحرمات والترک سمی الله تعالی العدۃ اجلا فان الاجل مدۃ مضروبۃ لامتناع شیء وجد سببه کالآجال المضروبۃ فی الدیون لامتناع المطالبۃ مع وجود سببها والآجال اذا اجتمعت
علی واحد والواحد انقضت بمدۃ واحدۃ کمن علیه دیون موجلۃ لاناس باجال متساویۃ یقتضی جمیعها بمدۃ واحدۃ هذا ما قالوا وانت خبیر بان هذا التقریر مختص بما اذا وجبت العدتان قبل
ان تحیض حتی یجب علیها العدۃ بثلث حیض فاذا حاضت ثلثا ثبوت العدۃ تحتسب حیض فاذا حاضت حیضتین حتسبتا من بقیۃ العدۃ الاولی واحتسبتا ایضا من العدۃ الثانیۃ

فيه عليها العدة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلاث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة باربع حيض فاذا حاضت حيضة انقضت العدة الثانية
وبقيت عليها حيضتان قال لان عدم البطلان لا يدل على الوجوب اقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف فقط فكلما تحقق البطلان
تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان اخص من الفساد ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذا ترك واجبا فسدت الصلوة ان كان سهوا تجب السجدة للجبران
كان القصد يأثم تحليل بفوات الوصف ولم تبطل حتى لا يجب القضاء لصحته في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى يجب القضاء وعدم الترك بفوت اللبس كذا وقعت العبارة في النسخ وهي ليست بصحيحة لظهور ان عدم ترك لبس المخيط
ليس بفوت اللبس المخيط بل الفوت لترك فالصواب ان ترك الترك بدل اللبس قال وفي الاصطلاح العبادات النافلة اقول فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية مباين للنفل فانها يطالب المرء بفعلها وان كان
بلا فرض ولا وجوب بخلاف النفل حيث لا طلب فيه وسيأتي تمام تحقيقه في مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال او تقريره اقول فان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا ولم يمنعه عنه
كان تقريره عليه دليلا على جوازه له ولامثاله قال وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع اقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما تقابل العدم والملكة وليس بشيء لانه لو سلم فالمراد بالضد معناه.
اللغوي قال تفسير للاشارة اقول يرد على المص حيث جعله علة لعدم امكان تواطئهم قال وليس بشرط في التواتر اقول يرد عليه ان الكلام ههنا في خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشتراط بالنظر
الى الاول دون الثاني قال يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا آه اقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المص رحمه الله اتفاق الجمع الغير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه
ان العقل يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز العقل ان يكون الواقع هو الاتفاق وان كان ممكنا نظرا الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم اسود بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنده الا يكون اسود وان يكون حكمه
هذا اخطأ مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر اقول ونظيره العلوم العادية فان العقل يحكم بان ما رأينا
من الجبل لم ينقلب ذهبا حكما قطعيا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال والاحسن ان يقال اقول وجه احسنيته عدم احتياجه الى التاويل المذكور قال اجيب اجمالا آه اقول الجواب الاجمالي
جواب عن الكل واما قوله حكم الجماعة قد يخالف حكم الآحاد فجواب عن الاول وقوله وتواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله لا امتناع في اختلاف انواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم الوفاق
عن الرابع قال وفي كلامه اشارة آه اقول اراد به قوله لكن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا قال والمص منع اللزوم آه اقول
يعني قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم فان خبر الصادق يمنع لزوم العلم للعمل قوله من غير تعرض لدفع الدليل اراد به قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكر الآية لطلبه وجه الا انه اعتمد
على ظهوره اي ظهور دفع الدليل قال وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع اقول يعني لا نسلم ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه الاليق بالتفقه اذ الاحتياج الى التفقه في
الفتوى لا الرواية واعترض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو حمل على الفتوى لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له
العمل بفتوى الآخر واجاب الشارح عن الاول بقوله بقرينة التفقه يعني ان اطلاق العام وارادة الخاص بخصوصه بخصوصية يجوز بالقرينة وهي ههنا ذكر التفقه لما مر وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين آه يعني
ان الآية الكريمة لما افادت وجوب حذر القوم تعين ان يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد قال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر اقول يعني ان مدار الاستدلال بالآية حمل كلمة الترجي على الطلب
والايجاب من الشارع وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون قوله تعالى لعلهم يحذرون حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله اعلم لينذروا قومهم راجين حذرهم واما قوله الا انه خص بالاجماع آه فمحل ما تقرر ان
الاجماع لا يخصص النص الا ان المخصص الاول يجب ان يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد الرسول فتأمل قال قيل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضي الله اقول روي انه عليه الصلوة والسلام قبل خبر بريرة في الهدايا
ان لسلمان رضي الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء فجعل من دين الى دين طلبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية وقد قرب اوانها فعليك بيثرب من علامات
النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه الى المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخيل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله عليه السلام الى المدينة فلما سمع بقدوم النبي
عم اتاه بطبق فيه رطب [illegible] فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال
سلمان هذه اخرى ثم تحولت خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل النبي عم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا حينئذ قال فان لم يظهر يجوز
العمل به في القرن الثالث لا بعده اقول القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد ابي حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان تبع التابعين وزمان ظهور اجتهاد
الائمة واجتهاده بعد زمان تبع التابعين وهو معنى قول المص رحمه الله وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله قال المص وايضا اذا ثبت ان هذا علة يمكن
ان يكون آه اقول لا يخفى ما في هذا التركيب من الركاكة ولا يندفع الا بحذف احد كلمتي اذا ولكن فتدبر قال المص وهذا هو المراد من اصحاب الرأي اقول قال فخر الاسلام رحمه الله وان
خالف لم يترك الا بالضرورة واصحاب الرأي وما كان فيه نوع خفاء بين المص رحمه الله بان المراد باصحاب الرأي مخالفة الآتية قال وما روي من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه آه اقول روي ان ابن
عباس رض لما سمع ابا هريرة يروي توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن كنت تتوضأ منه قال اجيب ان هذه الصور ليست من ضمان العدوان آه اقول يعني ان كلا من الكتاب والسنة والا
جماع انما ورد في حق ضمان العدوان وهذه الصور ليست منه صريحا يكون الحديث مخالفا لها قال ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله آه اقول ان قلت ان هذا اطلاق مبني على خلاف
آخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول لكون كل منها مشهودا له بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعنده لا لان الاول هو الخبر المطلق بخلافهما والاستدلال والجواب من الطرفين
مبني على هذين الاعتبارين اما استدلال الشافعي فلانه لم يتعين قبول عدالة المرسل والمرسل من ترك السمع كونهما من القرن الثاني واما استدلالنا فلان حاصل الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة
في البعض بينه وبين الرسول عم والتابعي ومن يليه مثله في الخيرية فيجب قبول روايتهما ايضا وحاصل الثاني ان كلامنا في ارسال من شهد الرسول عليه الصلوة والسلام بعدالته وهو التابعي و
من يليه حتى اذا اسند الى الظن انه كذب فظهر ان جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله مرسل من علم حاله آه ليس كما ينبغي اما الاول فلان ذكر الصحابي
لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال من يشاركه في العدالة كما هو رأي مشائخنا واما الثاني فلان اهل القرنين عندنا ممن علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان نوقش في هذين الامرين كان اعتراضا
على كلام آخر فتدبر قال وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد آه اقول يرد عليه انه يقتضي ان لا يعمل بالحديث ولو صرح الثقة بان روايته عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه قال ايراد البخاري

اي امنه صحيحا لا بانه الا انقطاع آه اقول فيه بحث على صاحب الكشف حيث قال الامام ابو عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن والامام اهل هذه الصناعة فكفى
بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره وبعد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صحيحه كما قال خبر الواحد قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم اورده للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح طاعنا جلا
الثاني فلا نسلم انه لا يكون صحيحا وذلك لان الاول يشتمل على شرط الشيخين البخاري ومسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان يكون الرواية على الصحابة المشهورين بالرواية عنه صلى الله عليه وسلم وان
يروي عن الصحابي المشهور راويان ثقتان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابة ثم يرويه عن كل واحد منهما راويان ثقتان من اتباع التابعين مشهوران بالحفظ والاتقان ثم
يرويه عن كل منهما راويان ثقتان ثم يرويه عن كل منهم شيخان اوا صحابا قال يعني ان الاتيان بالتمر لا يفيد استحبابا آه اقول اراد بالتمر النزل وهو التمر اليابس بقرينة تشبيها بالزبيب والعنب والمعهم
منها ولهذا قال النبي عليه السلام يعني اهدى اليه رطب اوكل تمر خيبر كهذا يعني ان الاتيان بالرطب يفيد الحثا لا الطلب بالتمر قال لبيان ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق اقول معنى الاطلاق
ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والاركان كما انها لعوله اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الاحاد قال يعني يشترط الامور المذكورة آه اقول يجوز ان يكون قوله صيانة
لحقوق العباد وقوله لان فيه معنى الالزام علتين لاشتراط الامور المذكورة ويجوز ان يكون الاول علة الثبوت والثاني للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله الا بلفظ الشهادة فانه يتضمن للشرط
والاشتراط احتياطا فان ما قيل لا يدل على الثبوت ودائما يدل على الاشتراط قال وفيه نظر اقول وجهه انه انما يكون معمولا به اذا كان متصل السند واما مرسلا فلا قطعا فلا يرد ايضا الاستدلال
والظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق آه اقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان قوله وما ان انكر امر يدل على ما ذكره لكن قوله بعده وذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ونحو ذلك من العبادات
لا يدل قطعا على الانكار والتكذيب قال ولا يشعر بالحكم اذ توقف وقال لا اتذكر ذلك اقول يعني ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف فظاهر ان
كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه قول المصنف اولا ولم يقبله عمر ثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقبل فتوقف وثانيا اولى اذ نقل
عن رجل حديث وهو لا يتذكره ولا يكون مقبولا حيث لم يقل يتردد وفيه نظر لان الاعتراض انما يصح حيث قال ونحن لا نتذكر بذلك فالاولى ان نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكر ولا يكون مقبولا ناش
عن عدم الاستخراج فليتامل قال وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع يكون احدهما نقلا وجوابه آه اقول لما كان قول صححها احتمالا لان يراد به احدهما معينا وهو عمار ويكون لما فيه من الابهام التشويق
بيه وبين عمر رضي الله عنهما وان يراد به احدهما غير معين وكان الاول راجحا بقرينة ذكر الانقطاع اجاب الشارح اولا بالنظر الى الاحتمال الاول بتجويز وجدان عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانيا بالنظر الى
الثاني بقوله ولا خفاء آه فظهر ان القول بان هذا الاستدلال مبني على كون عمر راويا اسند الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمار ناش اليه من عدم الاستخراج قال وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية
اقول قيل فيه نظر لجواز ان تعين اجتهاده وثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز ان يخالف مثل عمر فيها الا وقوف له على ثباته عليه ليس شيء لان المجتهد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة اجتهادية يجب عليه العمل بحسبه
فله تجويز ان يخالف بالنظر الى ذلك بجزم الحالي والمنعه عنه الاحتمال الماضي لان المحتمل اذا وقع كان خيرا من الاول ويلزم على مخالفة ان يعمل في امر خير ويكون عمر منه ينقض غضب قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين
فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليفعل الذي هو خير على ان هذا الامر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي مرضات ازواجك الى قوله قد فرض
الله لكم تحلة ايمانكم وقد صدر من مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح عدم تجويز صدوره من مثل عمر رضي الله عنه فتدبر قال واجاب بانه اذا كان حجة لا اجتهاد آه اقول اي جاء بالمعنى فهو يحتمل
ان يجاب عنه بحث لما قيل ان ذلك يكون بالوحي لا الوحي بل يجاب بان معنى قوله لا ينطق عن الهوى لا يصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحي يوحى القرآن الا وحي يوحيه الله تعالى اليه
فلا دلالة في الآية على الاجتهاد اصلا قال بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره اقول قد مر انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في زمانه
والاجماع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وانما حمل على بيان التغيير اقول اي حمل بيان الذي من القرآن على بيان التغيير ولم يحمل على بيان التفسير لان هذا هو معنى البيان قال
فلا يرد عليه آه اقول فان قيل اذا لم يرد عليه فكيف صح استدلال المصنف على صحة ما ادعى من التغيير والتقرير بما المراد بالتغيير بيان التغيير لان النزاع فيه دون التقرير فيستفاد منه للاول الاتصال كما صرح به في بعض كتب
الاصول قال على انه لا يستمر ليس الخبري على هذا الاصطلاح اقول يحتمل انما يشترطون المقارنة في المخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
يجوز ان يكون من قبيل المشاكلة والمقطع لا استثناء حقيقة اصطلاحية في الحسين قال الشارح في حواشي شرح المختصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء [illegible]
بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وذكر من ان علماء الامصار اطلقوه على المنقطع الا عند تعذر المتصل [illegible] صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره [illegible] من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع ابى من حيث
عنان الغرض صرفه وانما تحقق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وهو لو انت خبير بانه مخالف لما قال بالنزاع فتدبر قال وفيه بحث لما اولا فلان المستثنى منه آه اقول يحتمل ان مراد
ان صاحب المذهب الاول لما جعل الاستثناء قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازي قبل القرينة فالنصف انما فهم من طلاق الجارية بعد استثناء
النصف والاستثناء بعده فيلزم استثناء النصف من النصف او التسلسل والاشكال في رجوع الضمير لانه انما يرجع قبل تمام الكلام وتعين اوله النصف بهذا الظهر [illegible] ومن عدم الحاجة الى المصير الى الاستخدام
اما المثال الذي اورده الشارح فليس مما نحن فيه اصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة والفهم المعنى المجازي [illegible] قال للخصم ان يمنع كونه
دليلا آه اقول فيه بحث لان الاحتمال الناشئ لدلالة الدليل هو الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق في اوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك فان قوله كون الاصل في الاستثناء هو الاتصال الا بعيد
ضعيف وقوله يجوز ان يعدل عن الاصل الى آخره منع منه لان من لم يخطأ ما من علم الاعراب يظهر ان قوله الا خمسا مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فكيف يليه قطعيا على ان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا فلم يبين هذا التقرير لانه لا يليق للشارح ان لا يعترض على المصنف بوجه بل يذكر ما ذكره الا وجه ان يقال آه في آخره قال وبعد الى المستثنى منه عاما لا خاصا اقول بان تقدير [illegible]
شيء من الاشياء وفي الشان في حال من الاحوال في حالة الاصلحة قال والحمل فليس بمستقيم آه اقول حاصله ان المقصود فيه [illegible] لاثبات الافراد التي تشتمل
عليها الافراد وانه اذا ركب معنى السبعة ينفع التناقض لكن يكون هذا غير المناسب لما في الاثبات المقصود لا توقف في التردد فيما لان يراد بالعشرة افراد وذكرها اثباتها بعد ما صرح اولا بان المقصود [illegible] التناقض
ان القول يكون المركب [illegible] على حده قولنا ويراد بسبعة افراد [illegible] باتيان المفردات [illegible] قال

بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين آه اقول اراد به مولانا عضد الملة والدين رحمه الله لكن الشارح قال في حواشي شرح المختصر وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع
المذهبين اليه لان التركيب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاسناد اليه او مجازا لم يكن مرادا بمفرداته من الاستعمال في معنى لم يكن لفظ العشرة مستعملا في كمال معناه اذ الحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او
كون العشرة مجازا عن السبعة فليتأمل قال لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة اقول لا ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلثة اذا اخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل تحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد
فالعشرة المقيدة بخروج الثلثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد انواع متباينة فان قيل ما ذكره يقتضي ان لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلثة قلنا المحمول ههنا مجموع عشرة الا ثلثة اريد به السبعة مجازا
والكلام في العشرة المقيدة وحدها من المجموع غير المقيدة فتدبر قال فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول اقول فان قيل ضمير كان في كان مجازا راجع الى هذا التركيب فيكون المجاز هذا التركيب وهو ليس
المذهب الاول لان المجاز فيه العشرة والا ثلثة قرينة له قلنا لما كانت القرينة لفظية ولم يفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح ان يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي انما يفهم منه ويؤيده ما قال بعض الفضلة
لا دلالة للفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع قال حسب المقيم اقول الحسب بكسر الحاء المهملة وفي بعض النسخ حتف هو الهلاك هو المراد من قوله تلك جهاد اليتيم من تيمه الحب عبده وذلك في بعض النسخ اليتيم
من ام هيثم يا ما ان ... او غيره قال العشرة جذر المائة اقول العدد اذا ضرب في نفسه يسمى المضروب جذرا للعدد الحاصل فالعشرة مثلا اذا ضربت في العشرة يكون جذر المائة قال وانت بعد ذلك
خبير آه اقول قد يسقط القول فيه المحشون لشرح المحقق فمن اراده فليرجع ثمة قال وقد عرفت انه لا اختلاف باختلاف المذهبين اقول الا رد الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره
آه قال دلالة لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين اقول في كل واحد من القسمين بخصوصه على سبيل الاشتراك اللفظي قال وبعضهم الى التفصيل اقول جوابه ان ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالتزام عنها
والا فلا قال واستدل من مذهب الشافعي في الاحكام اقول لما كان ظاهر قول المصنف في آية القذف قطع الشافعي بقوله مشعرا بانه صرح في تفسير الآية الكريمة بذلك دفعا بذلك بل دفع الاستدلال على ذلك
ما ذهب اليه في احكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآتي ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود آه قال فيه بحث اذ لا نزاع لاصحابنا في ان قوله تعالى ولا تقبلوا الى قوله لان الجملة يلزم آه
اقول جوابه ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة مقدرة حقانية كما ذكر في الهداية وغيره وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حدا لعدم التقدير فيه يصلح ان يكون تتمة للحد ومكملا له باعتبار استلزامه المعنى العقوبة
اذ لم من شخص الا يتألم من ضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا اخرجت الآية بقوله
اللهم الا الذين تابوا اقول يعني غير المعصومين منهم صرح به المحقق في شرح المختصر قال وكذا نسخ التلاوة فقط لان الحق تعريف النسخ آه اقول يعني ان نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها او بمعنى ناسخيتها ناسخية
دليل التلاوة خارج عن التعريف اما الاول فلان الحق تعريف النسخ بمعنى الناسخية فكيف يصح ان يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها واما الثاني فلان الحق تعريف النسخ المتعلق بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث اذ
معنى نسخ التلاوة كما سيأتي نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة
عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى آه اقول يمكن ان يدفع ذلك القول لعدم القائل
بالفصل بين تأبيد شرع موسى وتلك الاحكام قال اما اذا كان قيد الواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور آه اقول المتبادر من هذه العبارة ان يكون الحنفية من الجمهور في هذه المسئلة وليس كذلك لما قال صاحب البديع في البديع اذا
قيد المأمور به بالتأبيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التأبيد لبيان مدة بقاء الوجوب لعدم التقبل للنسخ وفاقا لانه حكم مقيد بالتأبيد فكان نصا على عدم انتهائه بمدة والناسخ بيان نهايته فتناقض قال قلنا
لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد اقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان صوموا ابدا مثلا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد على ابدية ايجاب الفعل لان الايجاب حكم شرعي اصل معنى الفعل ... المعنى في نظر
الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية في الايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا ابدا يجب ان يتوجه قيد التأبيد الى الايجاب تبعية تأبيد الفعل هذا الجواب عن قوله كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وقوله لما يكلف بصوم غد من
يموت قبل غد فهو ان كلا منهما قياس مع الفارق اما الاول فهو انه مبني على محل ... بيانه وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو التزام جواز رفع التأبيد التزام لمبدأ الخلاف ما نحن فيه واما الثاني
فهو ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع صرح به المحقق في شرح المختصر قال وانما يلزم لو كان حكما شرعيا اقول كانه اراد حكما شرعيا مستمدا والا فلا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا فتدبر قال يجوز ان لا يعلم
تراخي ذلك النص اقول قيل عليه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا لكون مرجوحا ولو كان للنص الغير راجح من جهة اخرى ليس يستدعي الا ان النص الذي يستند الاجماع اذا كان نصا معناه او مفسرا او محكما او دالا عليه بالعبارة يكون راجحا على النص الخاص
لقوله السابق كالتوجه عليه بالعبارة او دلالة او مقتضاه على ما تقرر فيما سبق وانكاره لقواعد الفن قال وهو الواجب اليقين آه اقول يعني ان يكون ثابتا بالوحي المتلو ثم ينسخ تلاوته دون حكمه قال قد ظهر نسخه بالسنة اقول
لا يقال هذا مخالف لقوله السابق كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه اعلم آه لانا نقول المنفي في الاول اليقين والمثبت في الثاني الظهور هو الايجاب ان بحث ... او قدر بموت العلماء وبالانساء
كان ذكره للاستطراد لا تعلق به ببحث النسخ اما موت العلماء فظاهر واما الانساء فلانه مقابل للنسخ حيث قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية قال الصوم والحج اي حكم النص على تعيين اقول كانه اراد بالحكم الاثر الثابت بالحكم
الحكم الشرعي ولهذا صح حمل الايجاب من الحكم قال وفيه بحث اقول لان حمل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعي الاقرار وان استشهد يجب عليه ان يستشهد رجلين او رجلا وامرأتين ولا يجوز ان يستشهد رجلا ويريد ان تحلف
مكان رجل وامرأتين كان حمل النكاح ليس بواجب لكنه اذا اراد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم ان الغرض في الاستشهاد على العقد ليس الا ارتباطه عند التجاحد فقد تعين لا محالة استشهاد الشاهد من رجل او امرأتين
على العقد عند الحاكم والزامه الحكم اذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضي الايجاب لانه امر وامر الشارع للوجوب فقضية الامر ان يحكم الحاكم الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
ولم يجز الاقتصار على الاقل كذلك العدد المذكور للشهادة كذا قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن فظهر صحة قول العصامي لم يكن حمل ... او امرأتان ان الكلام على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في نوعين ينفي
صحة الحكم بالشاهد واليمين وبهذا يندفع قوله الآتي غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وما تقرر وعلى ان غيرهما لا يعتبر التداين آه فمدفوع بان خصوص التداين غير معتبر باتفاق بيننا وبين الشافعي فيحمل هذا النصاب الشهادة
معتبر عند الشافعي في الاموال مطلقا دون ما عداها وفيما عدا الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الغرض في الاستشهاد على العقد سابقا الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيقتضي بالضرورة عدم
صحة الاقتصار بغير ذلك قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا آه اقول فيه بحث لان ذكره مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه تاركا لما لا ينظر الى الغير فهو كما في ترك الفاتحة
قياس مع الفارق لان وجوبها انما هو في الصلوة وتاركها فيها تارك لها بخلاف ما نحن فيه قال وفيما ذكره من البيان نظر آه اقول الظاهر ان مراد المصنف بالعقلي يقينا عند الاطلاق هو الذي لا شبهة فيه ولا يكون فيه مدخل ... فيه
قد يكون ظنيا ولو سلم انه ليس للظني فللمصنف ان يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية لمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة التنازع فيه وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات كما قالوا ... الى استقبال ... من تقرير

قال ... اقول ... [illegible]

قال ... اقول لم يجعل ... [illegible]

قال ... اقول ... [illegible]

قال ... اقول ... [illegible]

قال ... اقول ... [illegible]

قال ... اقول ... [illegible]

قال ... اقول ... [illegible]

اقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده وتقرير الجواب ان المختص بزمان الرسول عليه السلام انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب والسنة اما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه [illegible]

جواز ان يوفق الله تعالى المجتهدين في عصر ان يجمعوا على خلاف قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد ما انعقد اجماع من قبلهم على خلافه غايته ان يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعقد عليه الاجماع السابق مصلحة فيه الى وقت الاجماع الثاني [illegible]

يكون الحكم عنده لما اجمعوا عليه ثانيا والشان في الناسخ والمنسوخ قال قلنا هو عام بالاضافة الى المخاطبين آه اقول فيه بحث اذ لم يعهد من نسخ العموم [illegible] صحة الاستثناء انما يعهد افراد الاستثناء في الاستعمال [illegible]

يعيده قوله وليس فيه بحث [illegible] كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة يرد المنع على قوله [illegible] كيف لا [illegible] في كتابة الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة [illegible]

معنى اي لشاق الرسول لا تتبعوا غير سبيل المؤمنين بتعميم الغير لانه نكرة في سياق النفي فتدبر قال فان قيل السبيل حقيقة آه اقول يعني ان المراد بالسبيل الطريق الحسي حقيقة اتفاقا [illegible] المعنوي [illegible] الاجماع [illegible]

يراد به [illegible] الدليل [illegible] المعنى ويتبع الدليل [illegible] المؤمنون في زمانهم وليس حمله على الاول من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان الحمل على الاول دليل لا اقتضاء الحمل الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل [illegible] الدليل

هو القياس الذي [illegible] مشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم قال فان قيل يحرم آه اقول منشاؤه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو تمام المعنى او تعم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباحات لانها ليست من سبيل المؤمنين [illegible]

اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف [illegible] الاتباع في [illegible] الى ما [illegible] الاجماع [illegible] الكتاب والسنة والقياس [illegible] سبيلهم فلو تركوه [illegible] بالاجماع [illegible] غير سبيل المؤمنين [illegible] حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول

ان غير سبيل المؤمنين [illegible] الاجماع [illegible] تباع سبيل المؤمنين [illegible] اتباعا غير سبيل المؤمنين [illegible] الاتباع [illegible]

[illegible] داخل تحت مقول القول [illegible] على القطع [illegible]

[illegible] الى تخصيص المباح قال وهو الامة [illegible] المساواة آه اقول [illegible] المساواة [illegible] معنى لغويا للقياس وليس كذلك [illegible] المساواة لازم [illegible] معنى القياس [illegible] الاعتبار

ولهذا قال صاحب الكشف [illegible] المساواة [illegible] القياس [illegible] الشيخ فخر الاسلام [illegible] قال [illegible]

[illegible] اقول قال صاحب الكشف [illegible] القياس الشرعي [illegible] قال وفي الشرع مساواة فرع الاصل آه اقول ان قيل [illegible] المساواة معنى لغويا للقياس [illegible] في المعنى الشرعي [illegible]

[illegible] التعليل والابانة [illegible] القياس [illegible] احكام الشرع [illegible] فخر الاسلام [illegible] الكتاب والسنة

والاجماع [illegible] فخر الاسلام [illegible] ابن الحاجب [illegible] الاصل والفرع [illegible] الاصل والوصف الجامع [illegible] التنقيح [illegible]

[illegible] ان الشارح [illegible] القياس [illegible] المعنى اللغوي [illegible] الشرعي [illegible] القياس في الشرع هو المساواة [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible] المجتهد [illegible] الحكم [illegible]

[illegible] بالمحل الآخر [illegible] الاصل [illegible] الحكم [illegible] الفرع [illegible]

مثل تلك العلة في الفرع [illegible] الحكم [illegible] القياس [illegible] المساواة المذكورة [illegible] في محل آخر [illegible]

ثبوت حكم الاصل [illegible] حكم الاصل [illegible] للفرع [illegible] الاصل حكم [illegible] الفرع [illegible] التعريف منقوض

ببعض صورة دلالة النص [illegible] المساواة [illegible] قال لا انتقال [illegible] اقول لا يلزم [illegible] في محل آخر [illegible] فالثابت في الفرع آه بل المراد [illegible]

انتقاله قال ولو سلم فالوجود [illegible] اقول لا يقال [illegible] بالوجود [illegible] الخلاف [illegible] الصورة [illegible] نقول بل

قال وفيه بحث لان [illegible] التعدية آه اقول الجواب [illegible] عن الاول [illegible] باعتبار [illegible] المعنى اللغوي للتعدية [illegible] التعدية [illegible] من جعل الشيء [illegible]

كما يقال فلان [illegible] قال [illegible] في الاصل وما عن الثاني [illegible] التعريف [illegible] الى [illegible] جامع بين الاصل والفرع [illegible]

ذلك [illegible] المعنى [illegible] الاتحاد في النوع [illegible] الاصل [illegible]

وهو [illegible] القياس [illegible] حكم النص في الاصل [illegible] المساواة [illegible] تحقيقه [illegible]

تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع [illegible] الاتحاد [illegible] في التعدية للمصطلح [illegible]

[illegible] في الشرع في صحة الانتقال [illegible] الوقت للصلوة ونحو ذلك قال ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما آه

اقول [illegible] ان ركن القياس [illegible] الاوصاف [illegible] النص [illegible] بغير صيغة [illegible] النص [illegible]

عن التسليم [illegible] المعنى [illegible] النص [illegible] الفرع نظير [illegible] المنصوص [illegible] في حكمه [illegible]

وذلك العلم في الفرع قال وهو صريح اقول يعني قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في ان العلة ركن [illegible] في كلام فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل [illegible] تعليل النصوص فانه [illegible] الحكم لا يثبت

بالقياس [illegible] هو التعليل [illegible] تبيين العلة [illegible] فالقياس [illegible] التعليل [illegible] تبيين العلة [illegible] فخر الاسلام من جعل العلة ركن القياس [illegible] لفظ التبيين [illegible]

بالركن ما يتقوم به القياس [illegible] حقيقة قال وهذا يحتمل وجهين اقول [illegible] ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا [illegible] الركن يحتمل وجهين احدهما [illegible]

على ما ذهب ابن الحاجب [illegible] الاجماع [illegible] الاول [illegible] فخر الاسلام [illegible] تعليل النصوص [illegible] قال

المعترض [illegible] الى ان القياس هو التعليل [illegible] تبيين العلة في الاصل [illegible] لفظ التبيين قال فيه نظر لان [illegible] صريح [illegible] اقول الجواب [illegible]

الحقيقة التي [illegible] العلل [illegible] قال

سبق انه يجب ان يكون [illegible] اقول [illegible] الاعتراض [illegible] قال [illegible] اقول [illegible]

... كما سبق في مباحث المرسل ... قال ... أقول ... [illegible]

... قال ... أقول ... [illegible]

... قال ... أقول ... [illegible]

[illegible]

خاتمة ملا خسرو وقد طبعت هذه الرسالة ... [illegible] ... المنشي نولكشور ... [illegible]

... منسوب إلى المنشي نولكشور حفظه عن الشرور ولله در قائله

... صرف —
... بیری محشی واضح قلم
... شیہ قلم
زنجانی مطبوعہ مطبع —
فصول اکبری مع رسالہ مطبوعہ نظامی —
مراح الارواح —
شافیہ محشی —

کتب متفرقات دینیہ

شواہد النبوۃ —
تذکرۃ المعاد —
حلیۃ الاسلام —
مقالات الصوفیہ — مطبوعہ مطبع
جواہر القرآن مترجم
اسرار محبت —
دواء الشفا شرح قصیدہ بردہ —
شرح قصیدہ بردہ — مطبوعہ محمدی —
مقالات الصوفیہ — مطبع غیر —
وصیت نامہ مع رسالہ دانشمندی —
مولود النبی —

کتب صرف

میزان الصرف و منشعب نظم و نثر
مجموعہ میزان الصرف و منشعب مع تکملہ نظامی
مشمول الکتاب —
شرح میزان الصرف —
جامع تعلیلات —
پنج گنج زبدہ — دو کتاب صرف مین یکجائی —
صرف میر مع تکملہ —
وسائل المبتدی —
شرح مثال الصرف —

کتب فقہ عربی و فارسی

عینی شرح کنز الدقائق — جلدین اولین —
جامع الرموز —
شرح وقایہ —
ابو المکارم — شرح مختصر وقایہ —
فتح القدیر — مع تکملہ نتایج الافکار کامل در چار جلد
عینی شرح ہدایہ — در شش جلد کامل —
در مختار فی شرح تنویر الابصار — کامل چار جلد مین یکجائی —
ہدایہ مع الکفایہ — چار جلد مین کامل —
ایضاً جلد اول و ثانی — دو جلد یکجائی —
ایضاً جلد ثالث و رابع — دو جلد یکجائی —
مستخلص الحقایق شرح کنز الدقائق —
فتاوی قاضیخان — ہر چار جلد کامل دو جلد مین ہے —
مختصر وقایہ — محشی —
ملا مسکین — حاشیہ شرح وقایہ —
برجندی — شرح مختصر وقایہ —
شرح وقایہ مع رسالہ —
دائرہ ہندیہ — محشی خرد —
ذخیرۃ العقبی — حاشیہ شرح وقایہ —
شرح وقایہ — معہ چلپی —
عمدۃ الصناعۃ فی مسایل الرضاعۃ
ہدایہ عربی — محشی جدید کامل چار جلد مین —
ایضاً جلدین اولین
ایضاً جلدین اخیرین
کنز الدقائق — محشی —
قدوری — محشی —
شرح الیاس — کامل دو جلد مین —

اشباہ والنظائر — شرح حموی —
فتاوی عالمگیری — کامل ہر چہار ۳ جلد مین
مائۃ مسائل —
فتاوی برہنہ — اسمین مسائل فقہیہ ہین —
جامع صغیر — مع رسالہ احوال طبقات فقہا و رسالہ اقامۃ الحجۃ —

کتب علم نحو

مجموعہ نحو میر شامل چھ رسالہ —
نحو میر — محشی
شرح مائۃ عامل — محشی —
ہدایۃ النحو — محشی —
ایضاً مطبوعہ نظامی —
کافیہ — محشی خط نستعلیق مین —
تسہیل الکافیہ —
شرح ملا جامی — محشی جلی قلم — کاغذ گندہ گلابی
ایضاً کاغذ حنائی و سفید —
شرح ملا جامی — قلم متوسط —
حاشیہ جمال و حاشیہ عبد الرحمن مطبوعہ مطبع علوی —
رضی شرح کافیہ
اصل اصول نحو —
حاشیہ عبد الغفور مع تکملہ بر شرح ملا جامی
جامع الغموض شرح فارسی کافیہ — چار جلد مین یکجائی ہے —
حل التراکیب کافیہ —

کتب فقہ

مسالک المتقین —
بدایع منظوم —

فہرست کتب

شرح وقایہ فارسی مع حاشیہ [illegible]
شرح فارسی مختصر وقایہ از مولانا عبدالرحمن جامی۔
کنز الدقایق محشی مع فرہنگ۔
مالا بدمنہ و وصیت نامہ۔
شرح سفر السعادت۔
نہج الحج مسمی بہ [illegible]
تحقیق الانساب
تذکرۃ المجد۔
تبیان فی احکام الدخان۔
قدوری مترجمہ مولانا ابوالقاسم۔
رسالہ تنبیہ الانسان۔
رسالہ قاضی قلب۔
شرح مختصر وقایہ کو رمیری۔

کتب نصائح واخلاق حکیمانہ

گلستان سعدی۔ جلی قلم کاغذ سفید گندہ۔
گلستان متوسط قلم باتصویر وٹیل رنگین کاغذ سفید گندہ مطبوعہ [illegible]ء۔
ایضاً۔ مطبوعہ [illegible]ء۔ کاغذ خاکی عمدہ۔
ایضاً مطبوعہ [illegible]ء کاغذ خاکی و سفید بھی۔
گلستان متوسط قلم مع فرہنگ تقطیع کلان۔
ایضاً تقطیع خرد۔
گلستان۔ باحواشی اردو واضح قلم جدید الطبع۔
گلستان۔ محشی خرد۔
گلستان۔ مترجم بہ ترجمہ اردو تحت اللفظی [illegible]
شرح گلستان۔ از ملا محمد اکرام ملتانی۔
شرح گلستان مسمے بہ ریاض رضوان۔
[illegible] گلستان۔ از شیخ ولی محمد اکبرآبادی۔

شرح گلستان بنام خیابان
بہار باران۔ شرح گلستان۔
تضمین گلستان۔ سعدی
گلستان حکیم قاآنی سوائے گلستان سعدی قابل دید ہے۔
بہارستان جامی۔
خارستان ہم پہلوے گلستان۔
بوستان۔ جلی قلم۔
بوستان محشی متوسط قلم۔
ایضاً [illegible] مع [illegible] رنگین۔
بوستان متوسط قلم مطبوعہ [illegible]۔
بوستان محشی خرد۔
بوستان [illegible]
بوستان۔ محشی خرد مطبوعہ [illegible]۔
باب چہارم وہفتم بوستان
بوستان مترجم۔
بہار بوستان شرح [illegible]
اخلاق جلالی محشی۔
اخلاق ناصری۔ کاغذ سفید گندہ ہے۔
اخلاق محسنی محشی جدید الطبع۔
ایضاً متوسط قلم۔
معدن الجواہر
مثنوی سلسبیل۔
نکات احسانی۔
مجموعہ پند سود مند۔
شرح مثنوی بحر العلوم۔ [illegible]
لطائف معنوی۔ شرح مثنوی مولوی روم مطبوعہ کانپور۔
مکاشفات رضوی۔ شرح مثنوی مولانا روم از مولوی محمد رضا۔

مثنوی شاہ شرف [illegible]
[illegible] معنوی [illegible]
مثنوی معنوی۔ [illegible]
[illegible]
اسرار الاولیاء [illegible]
مطالب رشیدی
الواح [illegible]
مصباح الہدایت ترجمہ عوارف [illegible]
مجموعہ مثنویات [illegible]
[illegible]
[illegible]
مفتاح المفتوح [illegible]
رسالہ ہدایت المومنین [illegible]
[illegible] شرح [illegible]
مجالس العشاق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مثنوی [illegible]
کیمیای سعادت فارسی [illegible]
حقائق العشاق۔
گلشن اسرار

کتب متفرقات [illegible]

[illegible] آئینہ [illegible]
تاریخ احمدی۔
[illegible] الابرار فی مناقب اہل بیت [illegible]
رسالہ [illegible] الحرمین [illegible]
[illegible] النبی۔
گلزار لغت۔

در محبت دیده باید چو ابر نوبهار   کنیق چمن را هر نفس از نو خزان دیگر است
بوی خون می‌آید از گلهای باغ عاشقی   بلبل این باغ را آه و فغان دیگر است
از نالهٔ مرغ دل هر شب بسوی گلزار آید   که با باد صبا بوی زلف یار می‌آید
مشکل از زود دل مجنون رسد گرد نگاه هرگز   که زنجیر بر عاشقی بلا بسیار می‌آید

فکنده بهبود آن سر که از گیسو داود خانه
سر بلی عشق نزد ما سراسر بار دوش آمد

قابل دید و تفکر است

ای ز خاک است آفریدت خاکیا بیدار باش
خاک بودی خاک گردی و ز میان هشیار باش

۲۲ ربیع الثانی ۱۳۲۶

حکم موجی الی مغفرت السبحان پر عصیان خاک پای عالما فقیر فضل الرحمن عفا عنه المنان متعطش ...